

مَوْسُوعَةُ الْفِكْرِ الْقَوْمِي الْعَرَبِيِّ

الجزء الثاني

د. نبيل واغب



المركز الوطني للأبحاث والدراسات

موسوعة الفكر القومي العربي

الجزء الثاني

د. نبيل راعب



الهيئة الوطنية للأرشيف والكتب

١٩٨٩

الاعراج الفنق وقصمفم الفلاف :سعد الدين الشرف

٤١ - عبد اللطيف شرارة (لبنان)

لعل أهم انجاز قام به عبد اللطيف شرارة في مجال الدراسات القومية العربية يتمثل في تركيزه على الجوانب الفلسفية والثقافية المرتبطة بمفهوم القومية العربية . وقد تجلّى هذا الانجاز في كتابيه « في القومية العربية » عام ١٩٥٧ و « الجانب الثقافي من القومية العربية » عام ١٩٦١ . كما أنه ألف كتاباً بعنوان « روح العروبة » حاول فيه الوصول الى الجوهر الوجداني والروحي والفكري الذي يجعل العروبة تبرز كأحد السمات القومية التي يعترف بوجودها العالم كله . وتشكل الوحدة الثقافية - عند عبد اللطيف شرارة - أحد العناصر المستمرة والفعالة في بناء القومية العربية ، أي أنه مهما حدث من تناقضات سياسية وصراعات اجتماعية ومنافسات اقتصادية بين العرب فإن الجانب الثقافي قادر على وضع كل هذه التفاعلات داخل إطار يضمن للعرب حد أدنى من الالتقاء .

وعندما يفسر عبد اللطيف شرارة مفهومه للوحدة الثقافية فإنه يرجع الى أصوله الأولى في التراث العربي الثقافي الموغل في القدم . فلا شك أن للمعنى اللغوي للفظ « ثقّف » دلالات كثيرة في اللغة العربية ، لأنه بالرجوع الى المعاجم العربية نجد أن من معاني هذا اللفظ قولهم : ثقّف الشيء أو الرمح أي سواه وأقامه . نجد كذلك أن من معاني ثقّف : صار حاذقاً . وإذا ما انتقلنا بهذا اللفظ من المعنى المادى الحسى ، الى المعنى المنجرد المعنوي ، صح اعتبار الثقافة « مجموعة الأفكار » والقيم والمقائد التي تعمل ، في مجموعها ، على تكوين السمات العامة التي تميز انسانا عن انسان ، أو جماعة عن جماعة . أو هي ، بعبارة أخرى ، « حياة وطاقة وقيمه وأفكار وأحاسيس » على حد قول شرارة .

والثقافة بهذا المعنى العام الشامل قد تتكون وتتطور نتيجة للمعارف والآداب والعلوم والتجارب وأساليب الحياة العديدة الأخرى التى توجد فى أى مجتمع من المجتمعات ، وهى بهذا ذات صلة وثيقة بالحضارة ، وإذا كانت الحضارة مرتبطة بخصائص الجانب المادى من الحياة ، فإن الثقافة تختص بالنواحي الروحية والأدبية من حياة الجماعة ذاتها . ومن الواضح أن عبد اللطيف شرارة لا يعدنا بنظرية عن الثقافة نوضح علاقاتها وعوامل نموها أو تدهورها ، بل لا يعدنا بإخضاعها لأى منهج فكرى لأنه يرى فيها كيانا ضسحيا لا يمكن حصره فى تجريدات فلسفية مهما كانت شاملة . إن الثقافة حياة يمارسها الإنسان ، وطاقة تدفعه إلى الإبداع والابتكار ، وأفكار تشكل نظراته إلى الكون والأحياء ، وأساسيس تصهر وجدانه فى بوتقة القومية العربية .

والثقافة العربية - فى نظر شرارة - نتاج حتمى للقوى والعوامل المتفاعلة داخل الأمة العربية ، كما أنها من أسبابها أيضا ، أى أن الحياة الثقافية تنهض على التأثير والتأثر فى آن واحد . ولا يحاول شرارة أن يقدم حلولاً لمشكلات ثقافية قائمة فعلا ، بل يحاول أن يرسم صورة للثقافة العربية الأصيلة كما يتصورها . . لكنه يقصد إلى نقد أفكار معينة عن الثقافة العربية ، لا تلتئم مع هذه الصورة . وهو بهذا يهدف إلى إثارة النقاش والجدل حول قضايا الثقافة على مستوى الأمة العربية كلها .

والثقافة تتوارث ، أى تنقل من جيل إلى جيل ، وفى الوقت نفسه لها جانب غير واعي تماما . ولا شك أننا إذا وسعنا مفهوم الثقافة - كما يريد عبد اللطيف شرارة - بحيث تدل على طريقة للحياة والفكر ، فيجب أن نسلم بهاتين الفكرتين . ولابد لنا أن نوسع مفهوم الثقافة العربية على هذا النحو إذا شئنا أن نفهم الكيان القومى العربى على أنه كل مترابط الأجزاء ، وهذا ما يفعله الأنثروبولوجيون . ونحن يسلم بذلك الجانب غير الواعى فى الثقافة العربية نستطيع أن نفهم قيمة ارتباط أجزائها الواعية - من علم وفن وأدب - بالتراث غير الواعى المغمور فى باطن الإنسان العربى وفى تربة الأرض العربية ، كما نستطيع أن ندرك العلاقة بين الجانبين ، وما يكون بينهما أحيانا من تعارض - كتعارض الوعى واللاوعى فى الفرد - وما يكون بينهما أحيانا أخرى من انسجام ، بحيث يستمد الأول من الثانى ، ويجد الثانى تحقيقه واكتماله فى الأول .

أما بالنسبة للجانب الفلسفى للقومية فإن عبد اللطيف شرارة يستأهل :

« هل للعروبة صفة فلسفية ، أو هل لها نظرية تضعها على قدم المساواة مع هذه العقائد والمبادئ ؟ إذا كانت لها تلك الصفة ، فقد خرجت عن أطاراتها كقومية ، وإذا لم يكن لها شيء من ذلك ، فكيف يصح اعتبارها ضرباً من الإيمان يمكنه أن يقاوم العقائد الغربية الشاملة ؟ هذا اعتراض يجد جوابه المفهم في مضامين القومية العربية - وقد فصلتها أكثر الكتب التي درست حضارة العرب وتاريخهم - ثم في صفات هذه القومية . وأبرز ما تتصف به أنها انسانية النزعة هذه الانسانية التي تغلف القومية العربية ككل ، وتنسجم مع مضامينها الحضارية والأخلاقية والسياسية ، تجعل للقومية العربية صفة فلسفية ضمنية ، تنصف بها الشخصية القومية للعرب ، عن غير وعى فلسفى ، أو بحث نظرى ، فالعرب ، كما قال ابن المقفع : « أدبتهم أنفسهم ورفعتهم همهم وأعلتهم قلوبهم وألسنتهم » ، أى أنهم تتلمذوا - بلغة العصر - على أنفسهم وأفادوا من تجاربهم ولم يؤثر عنهم أى اهتمام بالنظريات ، وإنما كانوا ولا يزالون يفضلون الواقع على كل فلسفة وكل نظرية ، فى ادراكهم للحقائق وتصورهم للمستقبل » .

لكن عبد اللطيف شرارة يعتبر هذا الاتجاه - الراض لكل الفلسفات والنظريات - فلسفة فى حد ذاته . فهو يؤكد أن تلك هى فلسفة العروبة الذهنية فى حيز العلاقات والمعاملات الانسانية ، وهى - كما يراها الباحثون فى حضارة العرب وتاريخهم - لا تنقيد بالمذاهب والنظريات . ومع ذلك يضيف شرارة قوله : « وأما أنه ليس للعروبة « نظرية » شاملة ، تضعها على قدم المساواة الفكرية مع النظريات الفكرية السائدة فى هذا العصر فهذا صحيح » ولكن صحته لا تعنى أبداً أن « الطلب » صحيح ؟

ويرى شرارة أن من أعراض المراهقة الفكرية فى الأمة العربية تكالبنا على اصطناع الفلسفات العقائدية وافتعال النظريات الفكرية كنوع من تحدى الفلسفات والنظريات الحديثة الأخرى السائدة فى عالم اليوم . أن الفلسفات والنظريات لا تصطنع ولا تفتعل ، وإنما هى محصلة طبيعية للتفاعلات الجارية على أرض الواقع . فى هذا يقول شرارة :

« أكبر الظن أن المقارنة بين العرب وغيرهم من الشعوب هى التى نهيب ببعض المفكرين الى « نشدان » فلسفة عربية خالصة فى عروبتها ، لتحل محل الفلسفات والنظريات الحديثة الأخرى ، وتقدم بها نحن العرب للعالم ، وندعوه الى اعتناقها . والحقيقة هى أن تلك « المقارنة » وما ينشأ عنها من ملاحظات ، وما توحى من رغبات ، وما تثير من نغرات ، عملية صيبانية من ألفها الى يائها . أنها صيبانية لأنها لا تفكر جدياً فى العوامل

التي تتكون وتتجمع وتتبلور على مدى الزمن وتؤدي أخيرا ، بصورة عفوية طبيعية ، الى نشوء فلسفة ، من جهة ، ولأنها تحسب ، من جهة ثانية ، أن الفلسفة في كيان أمة ما موضع افتخار وسبيل مباهاة ، ومعرض زينة . ولأنها تفترض أخيرا ، في « الفلسفة المنشودة » مقدرة خاصة على تأييد حزب ، أو مقاومة عقيدة ، أو سحق جماعة . وبذا تحكم ، بفكرة سابقة ، على هذه الفلسفة كيف تكون أو كيف يجب أن تكون » .

لكن من الواضح أن تحليل عبد اللطيف شرارة هذا يصدر عن فلسفة محددة ونظرية متبلورة تضاع عنصر الزمن والتطور الطبيعي للتفاعلات الجارية على أرض الواقع موضع الاعتبار * وهذا منطقي ومعقول للغاية ، لكن الخطورة تكمن في رأى شرارة الذي يوضح أن العرب لا يتعلمون الا على أنفسهم ، وهذا معناه أنهم يعيشون في عزلة عن عصرهم . فكيف يستقيم هذا الرأى مع تأكيد شرارة على أن أبرز ما تتصف به القومية العربية انها انسانية النزعة ، هذه الانسانية التي تنسجم مع مضمونها الحضارية والأخلاقية والسياسية ، والتي تنطوي على فلسفة ضمنية لها ؟ ! *

ان معنى النزعة الانسانية هنا أن القومية العربية تتجنب تماما الانغلاق على ذاتها ، والتمصّب الضيق الأفق لكل ما يمت لكيانها بصلة . فهي ترى أن ازدهارها ينهض أساسا على صلتها العضوية بعصرها بحيث يمكنها أن تستمد منه كل امكانيات الخصوبة المتشعبة مع طبيعتها ، في الوقت الذي تملك فيه حرية رفض كل ما يتناقض مع روحها وجوهرها . فاذا كان العرب في زمن ابن المقفع في امكانهم التلذذ على أنفسهم ، ففي زمننا هذا يستحيل الاستمرار بنفس المنهج لأننا نعيش في عالم قصرت فيه الأبعاد واختصر فيه الزمان ، والذي فقد القدرة على أن يكون مؤثرا سيجد نفسه متأثرا برغم آنفه . والتاريخ الحضاري الطويل والعريض للعرب يوضح لنا أن الحضارة العربية نهضت على الأخذ والعطاء ، شأنها في ذلك شأن كل الحضارات الانسانية التي تركت بصماتها واضحة على صفحات التاريخ ، بل أنه لولا حفاظ العرب على ثمار الحضارة الاغريقية لكانت هذه الحضارة اندثرت ولم نعلم عنها سوى القشور .

نحن نتفق - اذن - مع عبد اللطيف شرارة في النزعة الانسانية المميزة للقومية العربية ، لكن هذه النزعة تعني أن الامة العربية قادرة أو مدعوة للاسهام في ارساء معالم عقيدة ونظرية ، لها شمولها الانساني ، تضعها أمام العالم لعله يجد فيها اجتهدا لبلوغ حل انساني أعمق وأصدق من العقائد السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تتنازع

العالم اليوم ، فتكون دعوتها انسانية شاملة برغم منابمها القومية الاصيلية،
أى دعوة تنبذ التعصب الأعمى والأفق الضيق وغير ذلك من العوامل التى
لا يدفع ثمنها سوى الانسان العادى فى كل أنحاء المعمورة . وهى دعوة
تستمد مقوماتها من قيم الحضارة العربية ، وفى الوقت نفسه تستوعب
متطلبات العصر بحيث تقدم نموذجا حضاريا جديدا يجمع بين الأصالة
والمعاصرة ، من أجل صالح الانسان العربى بصفة خاصة والانسان المعاصر
بصفة عامة .

٤٢ - شبلي الشميل (لبنان)

ترك شبلي الشميل مخطوطتين تشتملان على فلسفته القومية والاجتماعية والسياسية ، نشرتهما مجلة « المقتطف » في مجلدين : الأول بعنوان « فلسفة النشوء والارتقاء » والثاني : « مجموعة الشميل » (القاهرة ، ١٩١٠) . في هذين المجلدين يبدو شبلي الشميل من الرواد الأول في مجال الاصلاح السياسى والاجتماعى كخطوة حتمية لاقامة بناء الأمة بمفهومها الحديث . فانه من المستحيل أن تقام دعائم الأمة الجديدة على أسس قديمة قد لا تحمل البناء الجديد . فالأمة في نظره نسيج اجتماعى وسياسى واقتصادى لا يتجزأ ، والثورات التى حوت مجرى التاريخ الانسانى كانت تهدف أساسا الى هذه الحلول الجذرية التى تنتقل بالأمة من عصر الى آخر مختلف تماما . وكان الشميل من أنصار التطور الثورى الذى لا تنتج عنه ثغرات وفجوات زمنية ، وخاصة أن التطور يعد طبيعة كامنة فى الانسان ، وعلى المفكرين أن يدعموا عوامل هذا التطور .

ومن الواضح أن الشميل كان متأثرا بمبادئ الثورة الفرنسية ، ورأى المدرسة الاصلاح الدستورى فى العالم العربى . لكن رثيف خورى فى كتابه « الفكر العربى الحديث » أوضح أن الشميل كان يعتبر مبادئ الثورة الفرنسية مجرد طور من أطوار النمو الانسانى الشائع الذى يسير قدما نحو العدالة الاجتماعية والاشتراكية . فهو يرى أن الأوضاع الانثروپاطية والاستبدادية والدكتاتورية أوضاع غير طبيعية بالنسبة للنفس البشرية ، وهى أوضاع مؤقتة مهما طال بها الزمن ، ولا بد أن تاتى اللحظة التى يتم فيها تصحيح هذه الأوضاع سواء بالاصلاح التدريجى أو بالتغيير الثورى .

ويرتبط المفهوم القومي عند الشميل ارتباطا وثيقا بالشكل الذي تتخذه الحكومات . فالحكومة ليست مجرد أداة طارئة قد تتغير دون أن تترك بصماتها واضحة على مسار الأمة ، بل هي في جلوسها على القمة قادرة على الوصول بتأثيرها الى القاعدة القومية المريضة . فقد كان الشميل راسخ الاعتقاد بأن شكل الحكومة عامل اساسى فى تقدم الأمة ، أى أمة ، وتأخرها . وكان دائم التأكيد على أن حكومات الشرق هي المستولة عن انحلال القيم الأخلاقية فى الاقطار التى تحكمها . ذلك أنه فى المجتمعات المتخلفة يتضاعف التأثير الذى يمارسه الحاكم على المحكومين نتيجة للفراغ السياسى والاجتماعى والاقتصادى والفكرى والثقافى الذى يتيح للحاكم أن يفعل كل ما بدا له دون أن يلقى مقاومة أو معارضة أو حسابا . ومن هنا كان قراره قدرا لا راد له . أما اذا كان هذا القرار من أجل الصالح القومى العام أو ضده فهذه قضية أخرى . المهم أن الحاكم الاستبدادى لا يضع الشعب كثيرا فى اعتباره ، بل يرى ببساطة أن الاختصاصات قد وزعت بالفعل : فله القرار والأمر وعلى الشعب المتولى له والتنفيذ .

ويقارن الشميل بين أمم الغرب وأمم الشرق فيوضح أن الأولى ناساس بقوانينها ، فى حين أن الثانية تساس بحكامها . وقد وصف الإصلاحات التى جرت فى بعض الدول الشرقية يومذاك ، بأنها سطحية وغير واقعية . فمثلا كان الناس يعتبرون السلطان عبد العزيز الذى تولى العرش عام ١٨٦١ من رواد الإصلاحات الادارية التى أدخلها على الامبراطورية بخطوات تقدمية . لكنه فى نظر الشميل لم يكن سوى ملكا متهورا . غريب الأطوار ، شاذ الطباع ، بدليل أن ولايته انتهت باسقاطه بعد خمسة عشر عاما منها . هذا بالإضافة الى أن الإصلاحات الادارية تحتاج الى وقت طويل مستقر لتتضح ، وترسخ جلورها فى الأرض ، وعليها أن تشمل مختلف أنواع النشاط والمساعى التى يقوم بها الناس كافة . أما اذا عجزت عن البذل المتزايد فى سبيل العلم ، وترويج التجارة ، وتقوية الصناعات ، ودعم الزراعة ، وحفظ الأمن بحماية الحياة والملكية ، فإن الانحلال لابد أن يكون المصير القابع فى انتظار المجتمع .

وكانت نعمة الشميل على الحكم العثمانى السمة المميزة لكل كتاباته السياسية . فهو يرى مأساة الأمة العربية متجسدة فى القرون الخمسة التى رزخت فيها تحت نير هذا الحكم الاستبدادى المتعفن الذى رسخ فى تربتها مظاهر الاستهانة بسيادة القوانين والقيم الانسانية . وعلى

حد قول الشميل فإن ملوك الشرق مازالوا فوق القوانين وبحكمهم الاستبدادي وتمكينهم للجهل لأحمدوا في صدور الشعب شعلة الأنفة وقتلوا فيه روح الابتكار والإبداع ، فأصبح مستسلما لكل ما تأتي به الأقدار ، يعني حظه لكنه لا يفعل شيئا من أجل تغيير هذا الحظ . ذلك أن النظرة القدرية الاستسلامية كفيلة بتبسيط أية حمة وأية عزيمه ، فهي تسلب الشعب ارادته في مواجهة الحاكم الذي يصبح هو نفسه القانون والقدر .

ومع كل هذا التشاؤم لم يفقد الشميل نفته وإيمانه بقدره الشعب على التخلص من كل القيود الاستبدادية التي تعوق انطلاقته ، فهي كلها أوضاع مضادة للطبيعة البشرية . من هنا كان إيمانه بأن النصر الأخير للسلطة الشعبية الممثلة للقاعدة العريضة للجماهير ، وأن مصير الحكم المطلق للانهار ، ويرى أن ذلك آت لا محالة ، مع انتشار الثقافة وازديادها وخاصة أن اشاعات أوروبا الثقافية في ذلك الوقت كانت قد بدأت في التزايد والانتشار والتغلغل في البلاد التي عاشت في ظلام الحكم العثماني خمسة قرون .

وكانت آراء الشميل في الدولة والمجتمع تكشف عن ادراك عميق للمفاهيم المتطورة في مجال السياسة : فقد انطلق فكره خارج النطاق الحديدي الذي فرضه الحكم العثماني على الأمة العربية . إذ كان يعتقد بأنه كلما تقدمت الأمة في طريق الحضارة ، ارتقى شكل حكومتها . فالحكومة صورة مصغرة لأوضاع الأمة الحقيقية ، ومن الصعب تصور ميلاد حاكم عادل متنور ديمقراطي وسط شعب متخلف مسلوب الإرادة، ولو حدث هذا فإنه يكون بمثابة الاستثناء بالنسبة للقاعدة . فالحاكم هو ابن بيئته على الرغم من جلوسه فوق قمته . لذلك يرى الشميل أنه ليس من المأمول أن تكون الحكومة أفضل من الأمة التي تنبثق عنها . وقد أبرز بوضوح ، أهمية الرأي العام الفعال في حقل الإصلاح القومي فقال :

« أن من ينتظر الإصلاح عفوا من أية حكومة كانت ، يجهل ، ولاشك تاريخ نشوء الأمم والعمران ، وما أن التاريخ أمامنا يعلمنا أن الحكومات في كل مكان وزمان ، هي آخر من يذعن للإصلاح . وهمل بلغت أمم أوروبا مبلغها من التمدن بفضل حكوماتها ؟ لا لعمري ! إنما بلغت بفضل تألبها واتحاد كلمتها ، ورفع للرؤوس المطاطة أمام حكامها ، وربط حكوماتها كما تربط القراء وأتلاهلها كما تتل السائمة ، وجرحها وراءها قوة واقتدار . والأمم التي لم تستطيع ذلك لعدم توفر أسباب القوة فيها،

عفاها الدم ، واستغرقها التنازع ، ولم يبق لها أثرا ، وتركها خيرا مسطورا »

ويؤمن الشميل بأن روح التغيير اذا لم تكن كامنة لدى الجماهير ، فمن المستحيل أن تصدر عن الحاكم من تلقاء نفسه . وكل ما تحتاجه الجماهير أن تلم شملها المبعثر وأن تشحن قوتها بطاقتها الخلاقة حتى لا تتبدد روح التغيير داخلها . أما إيمان الشميل بقوة الجماهير ، فإنه ينعكس على آرائه في الثورة . فقد كانت صدمة قادة الفكر شديدة عندما أخفقت ثورة ١٩٠٨ في ادخال تحسين جذري على الوضع ، على الرغم من أن هذه الثورة لم تكتف بتضييق السلطات التي كان يتمتع بها عبد الحميد الثاني ، بل تجاوزت ذلك الى اعلان دستور ديمقراطي أقر سلطة الشعب كما أقر المؤسسات النيابية والحقوق الانسانية وغير ذلك من التعديلات الحديثة . ومع ذلك ظل الموقف كما هو دون تغيير أساسي يذكر ، مما أحدث خيبة أمل عميقة الأثر ، وصدمة عنيفة أثارت كثيرا من التساؤلات حول جدوى الثورة . لكن شبلي الشميل يمس جنود المشكلة عندما يقول :

« يرجع اخفاق الثورة العثمانية التي قامت عام ١٩٠٨ ، الى أن اشتراك الأمة فيها اقتصر على الاكثار من التفرغ في أول الأمر ، وهي اليوم تكثر من العويل ، فنورتنا حتى الآن عسكرية ، اقتصر فيها التغيير على صورة الهيئة الحاكمة ، فلم تغير شيئا من أخلاقنا ، ولم تصل الى علومنا وصناعتنا وتجارتنا »

وبذلك كان شبلي الشميل أول مفكر عربي يفرق بين الانقلاب العسكري والثورة القومية . ان تغيير الجهاز الحاكم اذا لم يصحبه ويواكبه تغيير في بناء الانسان وفكره ، فسيظل تغييرا شكليا لا يمس جوهر الثورة الحقيقية . فالنظام السياسي هو النتيجة والحصول النهائية لوضع الأمة في حين يشكل هذا الوضع السبب الموضوعي الكامن وراء تلك النتيجة . والقضاء على النتيجة لا يحتم القضاء على السبب ، بل ان التغيير الحقيقي يبدأ بالقضاء على الأسباب المؤدية الى كل السلبيات . ويبلغ المنهج العلمي قمته عند الشميل حين يقول :

« ان الاجتماع لا بد له في بعض الأحوال من ثورة تخلصه من خطر الهلاك ، ويلزم أن تكون الثورة صادرة عن استعداد باطن كأنها اتفاق خفي بين أعضائه ، موافقة لميوله ، أي تكون عبارة عن صوت الشعب لكي تكون قانونية ، والا انقلبت شرا عليه . والثورة التي تكون كذلك ، هي

تورة لا تغلب ولا تقاوم ، لأنها ليست من أفعال الآحاد ، بل هي عبارة عن
تخلص الجسم كله مما ثقلت وطأته عليه ، تخلصا طبيعيا قانونيا ، •

هكذا يفسر شبلي الشميل الثورة تفسيراً بيولوجيا حين يشسبها
بمقاومة الجسم الطبيعية للأمراض التي تريد الفتك به • وهذا يدل على
مدى التقدم الفكرى الذى أحرزه الشميل فى وقت لم تكن فيه الأمة العربية
قد دخلت بعد مرحلة النقاهاة من الحكم العثمانى المتخلف • أى أن العقل
العربى لم يعرف الاستسلام للتخلف والرجعية والتحجر والجمود على الرغم
من وقوعه تحت وطأة هذه الاحباطات لمدة قرون خمسة عصبية • وكتابات
شبلى الشميل زاخرة بهذه النظرات العلمية المشبعة ، والمناهج الفكرية
التقدمية التى تبدو وكأنها كتبت اليوم ، على الرغم من مرور حوالى قرن
كامل على تسجيلها •

٤٣ - مصطفى الشهابي (لبنان)

مصطفى الشهابي من المفكرين القوميين العرب الذين يرون في القومية العربية عقيدة وسلوك و ارادة انسانية . والعربي الحق هو من يعتنقها عن اقتناع ذاتي نابع من داخل كيانه الفكرى والثقافى والوجداني، ولن يحقق العرب امجادهم المرجوة الا اذا حققوا درجة معقولة من الاعتناق والاقتناع . فالقومية العربية ليست مجرد عقيدة سلبية تكتفى بالجدل والمنطق المحكم المتماسك ، بل هي سلوك عملي متجدد قائم على فكر مرن شامل وايمان عميق بقدرات الانسان العربي وامكانياته . وقد برز هذا الاتجاه القومى فى كتابى مصطفى الشهابي « محاضرات فى الاستعمار » ١٩٥٧ ، و « القومية العربية وتاريخها وقوامها ورمائها » ١٩٥٩ .

ويتضح انفتاح مصطفى الشهابي على الفكر الانساني الرحب عندما يتفق مع المفكر المستشرق المؤرخ الفرنسى ارنست رينان فى نظريته التى تقيم القومية على دعامة الارادة الحرة او مشيئة التمايش العشرى . وهي النظرية التى أعلنها فى محاضرة عامة مشهورة ألقاها فى جامعة السربون عام ١٨٨٢ بعنوان « ما هى القومية ؟ » وملخصها يتمثل فى. أن الأمة تتألف من شيئين ، الأول فى الماضى ، والثانى فى الحاضر ، وهما فى الحقيقة شئ واحد ، فالأول أن يكون لأفراد الأمة تراث كبير مشنترك من الذكريات ، والثانى أن يكونوا راضين بحاضرهم ، وراغبين فى العيشة المشتركة ، ومريدين المتابعة على تقدير قيعة الارث المشاع الذى انتقل اليهم من أسلافهم . وهو ينتهى الى القول بأن الأمة تضامن عظيم يحصل من الشعور بالتضحيات الماضية ومن الشعور فى التضحيات التى فى النية القيام بها .

وإذا كان الشهابي قد سجل هذا الملخص في كتابه « القومية العربية » بدافع من اقتناعه به ، إلا أن نظريته الموضوعية النابعة من «قومات الواقع العربي جعلته ينأى عن الانسياق التام لارنست رينان بحيث لم يتفق معه في مفهومه لنبور اللغة في قيام القومية ورسوخها ذلك أن الظروف التي دعت رينان الى أن القومية لا تتبع اللغة ، لأن العلاقات الجغرافية والمنافع السياسية والتجارية هي التي تجمع وتربط الناس وتؤسس الدول ، هذه الظروف تختلف تماما عن الظروف الموضوعية التي لمسها الشهابي في الأمة العربية . فقد وجد رينان أن مشكلة الألزاس التي أثارت الجدل حول الحدود الفرنسية الألمانية تعارضت تماما مع نظرية ارتباط القومية باللغة ، لأنها كانت تعرض مطامح فرنسا الى خطر جدي ، ذلك أن فرنسا كانت ترمى الى التوسع في الشمال والشمال الشرقي ، وكانت تمد الراين حدودها القومية لتصبح محاطة بحدود طبيعية من كل الجهات . ولكن سكان تلك المناطق يتكلمون الألمانية . من هنا كان تركيز رينان الأساسي على نظرية الإرادة الحرة أو مشيئة التعايش المعشري بصرف النظر عن اللغة كعامل رئيسي من عوامل قيام القومية ورسوخها .

أما الشهابي فقد وجد أن اللغة العربية هي الجوهر الفكري والثقافي والتعبيري للقومية العربية . لذلك فانه عرف العربي بقوله : « من تكلم العربية وأراد أن يكون عربيا » وذلك لإخراج من يتكلمها باعتبارها لغة يتعلمها أو ينطق بها وهو لا يحس حين يتكلمها أنه عربي ، أي لا يمكن أن نعد الإنسان عربيا حين ينكر هو نفسه عربيته ولا يريد أن يكون عربيا : بمعنى أن اللغة العربية والشخصية العربية وجهان لعملة واحدة هي القومية العربية . فالعربي هو الذي يتكلم العربية بشعور أن العربية هي لغة أمته ، أي لغة الجماعة الذي ينتمي إليها ، بغض النظر عن الأصول البعيدة أو القريبة التي انحدر منها . فاللغة واقع معاش قبل أن تكون مجرد حروف وألفاظ وكلمات وجمل .

وعندما يتكلم الشهابي عن اللغة العربية فانه يقصد الفصحى بالذات أما انتشار اللهجات العامية المحلية في مختلف أقطار الروبة فمن شأنه خلق وتدعيم الحواجز الثقافية والفكرية والوجدانية بين أبناء الروبة . فاللهجات العامية لا تعنى سوى العزلة المحلية والتفرقة الاقليمية والفوارق الشعبية . ولو قدر لتلك اللهجات العامية أن تستقر وتثبت مع مرور الزمن ، فانها يمكن أن تتحول الى لغات مستقلة قائمة بذاتها . صحيح أن اللغة العربية حينذاك ستكون المصدر اللغوي القديم لها ، لكنها لن تكون أكثر من اللاتينية بالنسبة للفرنسية والإيطالية والبرتغالية

والاسبابية التي تفرعت عنها : لذلك يؤكد الشهابي على ضرورة الحرص على بقاء العربية الفصحى لفتنا كلنا في شئوننا الجادة ، وكل وسائل ثقافتنا وثقافتنا . ذلك أن قوميتنا العربية ستظل بخير ما دامت لفتنا الفصحى بخير ، فمتى تغلبت اللهجات العامية عليها ، فقدينا قوميتنا العربية لا محالة ، وفقدنا معها عزتنا وكرامتنا .

وقد قصد الشهابي باكتفائه باللغة العربية مميزا للعربي ، تأكيداً إلى الفارق بين العربي وغيره يكون باللغة ، لا العنصر أو الجنس . وبذلك سبى الشهابي إلى تبرة القومية من الفكرة المنصرية التي أضرت بالقومية العربية وأساعت إليها كثيرا . فالعروبة لغة وثقافة وفكر وإرادة وليست عنصرا أو جنسا . ويبدو المزج بين اللغة والإرادة في تعريف الشهابي للعربي بأنه « من تكلم العربية وأراد أن يكون عربيا » . ولذلك فإن من ولد عربيا لكنه ينتمى بفكره وإحساسه إلى قومية أجنبية تبهره لدرجة تعلم لفتها وتجاهل عربيته ، فإنه لا يمكن أن يكون عربيا . أما الإنسان فيمكن أن يكون عربيا ، وإن كان أجداده قد جاءوا في الأصل من الأناضول أو كردستان ، مادام يتكلم العربية باعتبارها لفته القومية ، ولا يتعصب إلى لغة أو جنس آخر .

ومن الطبيعي أن يؤدي اهتمام الشهابي باللغة كجوهر للقومية ، إلى اهتمامه بالأدب العربي . فهو يؤمن بأن بداية حركة القومية العربية في العصر الحديث كانت مواكبة تماما لليقظة الأدبية التي بدأت في بيروت ثم في دمشق في منتصف القرن التاسع عشر . يقول :

« لعل لا أخطئ إذا قلت أن الشعور الجماعي للقومية العربية ، والعمل لها ، بدء يلزقرنه في بيروت ، ثم ظهر في دمشق ، ثم أخذ ينتشر في سائر الأقطار العربية . وهذا الترتيب يساير اليقظة الأدبية الحديثة في الشام ، فقد نشأت في بيروت وجبل لبنان منذ أواسط القرن التاسع عشر يوم كان من روادها الأوائل المعلم ناصيف اليازجي ، والمعلم بطرس البستاني ، والشيخ يوسف الأسير وتلاميذهم بالعربية ثم برزت هذه اليقظة الأدبية بدمشق في زمن الوالي مدحت باشا ، وكان الشيخ طاهر الجزائري أكبر العاملين لها » .

ولا شك أن للعرب فضيل الريادة في هذا المفهوم القومي الانسابي الشامل البعيد عن كل تعصب عنصري أو تحيز جنسي ، فقام حدث هذا في منتصف القرن التاسع عشر في حين أنه بعد مضي قرن من الزمان انتشرت النازية في أوروبا وفرضت نفسها على مقدرات العالم كقومية

عنصرية جنسية ضيقة : ويكفى أن نستشهد بالأديب العربي أديب اسحق .
فى كتابه « الدرر » عندما نادى بوحدة أمة العرب على اختلاف أديانهم .
وعناصرهم ، على أساس من وحدة لغتهم ، ووحدة تاريخهم وحضارتهم ،
وارتباطهم جميعا بمصالح قومية عليا . قال :

« ألم يكن فى هذه الأقطار نفر من أولى العزم تبعهم الفيرة والحمية ،
على جمع الكلمة العربية فيتلافون أحوالها قبل التلاف . بل ماضر زعماء
هذه الأمة لو سارت بينهم الرسائل بتعيين الوسائل ثم حشدوا الى مكان
يتذاكرون فيه ويتحاورون ، ثم ينادون بأصوات متفقة المقاصد كأنها من
فم واحد . » فهللوا ننشد الضالة ، ونطلب المتهرب . لا تقوم فى ذلك
بأمر فئة دون فئة ، ولا تنصب للمذهب دون مذهب . فنحن فى الوطن
أخوان تجمعنا جامعة اللسان : فكلنا وإن تعددت الأفراد إنسان . »

أحسبون أن ذلك الصوت لا يكون له من صدى ، أم يخافون أن
يذهب ذلك الاجتهاد ، أم لا يعلمون أن مثل هذا الاجتماع منزها عن
المقاصد الدينية ، منحصر فى العصبة الجنسية والوطنية ، مؤلفا من أكثر
النحل العربية يزلزل الدنيا اضطرابا ، ويستميل الدول جذبا وإرهاقا ،
فتعود للعرب الضالة التى ينشدون ، والحقوق التى يطلبون . »

وكان من الطبيعى أن يستشهد الشهابى بقصائد الشعراء التى تدعو
العرب لتحرير أمتهم وتحقيق وحدتهم فى تلك الحقبة التى واكبت فجر
القومية العربية الحديثة . من هؤلاء الرواد إبراهيم اليازجى الذى قال :

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب

فقد طوى السيل حتى غاصت الركب

فيم التعلل بالأمال تخدعكم

وأنتم بين راحت القنا صلب

كم تظلمون ولستم تشعرون وكم

تستفضيون فلا يبدو لكم غضب

أما من الناحية السياسية فىرى الشهابى أن النورة العربية للمتححر
من نير الحكم العثماني كانت تجسيدا حيا لروح القومية العربية ولطموحات
الانسانى العربى بصفة عامة من أجل كيان قومى مستقل أصيل .
فالقومية العربية ليست مرتبطة بأى زعيم عربى بصفة شخصية ، بل هى
روح تسرى فى كل العرب دون استثناء . لذلك يخطئ من يظن أن النورة

العربية قامت على اكتاف الحسين بن علي الهاشمي وآله وحدهم ، فالحقيقة أن تلك الثورة كانت ثورة الاقطار العربية التابعة للدول العثمانية ، وما من عربي استطاع أن يؤازر الثورة أو أن يلتحق بها الا أقدم على ذلك عن طيبة خاطر . ذلك أن القومية العربية - والثورة في مقدمتها وطيبتها - تنبع من داخل الانسان العربي وتدفعه الى انتهاج سلوك معين على أساس عقيدة فكرية مقتنعة بها تماما . لذلك تنذر بل تنعدم الحالات التي نجد فيها محاولات لفرض القومية العربية على الانسان من الخارج . ولعل هذا هو السر في استمرار الكيان القومي على الرغم من كل العقبات والمعوقات والاحباطات والصراعات التي تترصد به بين حين وآخر . فاذا كانت القومية العربية تملك في داخلها قوة دفع ذاتية بهذه الحيوية والتجدد ، فمن المار علينا - نحن العرب - أن نتجاهل هذه الطاقة الخلاقة ونبحث عن طاقات مفتعلة واردة من خارج حدود الأمة العربية .

٤٤ - أنيس صايغ (فلسطين)

أضاف أنيس صايغ الى حقل الدراسات القومية العربية انجازات أكاديمية مستفيضة تعد من العلامات البارزة الراسخة على طريق الفكر القومي العربى . فمن كتبه على سبيل المثال (تطور المفهوم القومى عند العرب » عام ١٩٦١ ، « وفى مفهوم الزعامة السياسية » ١٩٦٥ ، و « الهاشميون والثورة العربية الكبرى » وغيرها . لكن مكانته بين المفكرين القوميين العرب تميزت بخاصية متفردة - الى حد ما - وهى اهتمامه بتطور فكرة القومية العربية فى مصر ، ومن أهم دراساته فى هذا المجال « الفكره العربية فى مصر » عام ١٩٥٩ . وحتى فى كتابه « فى مفهوم الزعامة السياسية » تناول مواقف الزعماء المصريين من فكرة القومية العربية ، وكيف انحاز بعضهم الى صف الأتراك كما فعل مصطفى كامل ومحمد فريد . ومع ذلك وجد أنيس صايغ فى محاولتهما دعما للمشاعر المرتبطة بالكيانات الوطنية واللحوات شبه القومية ، خاصة أن دعاة الحركات المختلفة فى الوطن العربى فى أواخر القرن الماضى وأوائل الحالى حاولوا فى نضالهم الاستعمارة بمستعمر ضد مستعمر آخر ، كما حاول بعض الوطنيين المصريين - مثلاً - الاستعانة بالعثمانيين ضد المستعمر البريطانى .

لكن حقيقة الوضع الذى كان سائدا آنذاك ، كانت تؤكد أن الشباب العربى تمرد على حكم السلطنة العثمانية عندما استشعر هويته العربية التى بدأ فى بعثها رويدا رويدا فى قالب سياسى ، فاخذ فى تكوين الجمعيات والمنتديات التى كانت فى أساسها ذات نشاط أدبى وثقافى ، لكنها مثلت فى ذاتها اللبنة الأولى للحركة العربية . وكانت بيروت مسرح أولى الجمعيات التى ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر . كذلك نجده « الجمعية العلمية السورية » التى لحقتها جمعيات أخرى فى بيروت

أيضا ودمشق مثل « جمعية بيروت السرية » ١٨٨٠ التي اتخذت لنفسها نهجا سياسيا ، كما قامت « الجمعية الوطنية » في باريس ١٨٩٥ ، وجمعية « الشورى » في مصر ١٨٨٨ ، وجمعية « النهضة العربية » ١٩٠٦ .

ويرى أنيس صايغ أن الحركة القومية العربية في أوائل القرن العشرين اتجهت إلى التعبير عن نفسها بشكل أكثر حدة وصراحة ، ونقضت عن نفسها ظلال التميز العنصري والطبيعة الدينية ، وقدمت نفسها على أنها حركة علمانية وسياسية تقوم على أن للعرب تاريخا وقضية مشتركة . فتشكلت جمعيات وأحزاب سرية وعلمية هي « الاخاء العربى » ١٩٠٨ و « المنتدى الأدبى » عام ١٩٠٩ و « العربية الفتاة » عام ١٩٠٩ ، و « الجمعية القحطانية » عام ١٩١٠ وجمعية « العهد » وكلها في الآستانة ذاتها ، وحزب « اللامركزية » عام ١٩٠٩ و « الجمعية الإصلاحية » في بيروت عام ١٩١٢ . وطالبت كلها بمزيد من الاستقلال للعرب ، لكن لم يطالب أى منها مطالبة محددة وصريحة بالاستقلال التام ، لذلك كان المحور العام لمخططاتها السياسى هو نوع من اللامركزية السياسية . أما المحور العام لمخططاتها القومية فكان الاعتراف بأمة عربية واحدة ، ذات كيان قومي مستقل عن الاسلام ولكنه ليس منفصلا عنه سياسيا تمام الانفصال .

وكان مؤتمر باريس عام ١٩١٣ أفضل مظهر عبر عن التطور الجديد في مسار الحركة القومية العربية ، فقد حضره أكثر من مائتين من المفكرين والسياسة العرب ، ورأسه عبد الحميد الزهراوى من سوريا واشترك في الاعداد له أعضاء جمعية « العربية للفتاة » في باريس وحزب « اللامركزية » في القاهرة . وأكد أعضاء المؤتمر على ثلاثة أمور أولها أن العرب كلهم يشكلون أمة مستقلة ذات ماض خالد ومستقبل مرقو الخير ، وثانيهما أن حل المشكلة التي تواجه الأمة العربية هو نظام اللامركزية لا الاستقلال التام ، وثالثهما التأكيد على وحدة الأمة ووحدة المجتمع بمختلف عناصره .

ويقتنع أنيس صايغ أن بداية ما يمكن أن نطلق عليه « الفكرة القومية العربية » ترجع إلى أواخر القرن الماضي . وأوائل الحالي . وقد نشطت هذه الفكرة بصفة خاصة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى في صورة دعوة وحدوية في المشرق العربى على أساس مفهوم « الأمة » العربية ذات التاريخ المشترك واللغة المشتركة والمضير الواحد . وتمخضت هذه الدعوة عن حركة وحدوية يمكن اعتبارها الجنين غير المكتمل للحركة القومية العربية . وقد قامت هذه الحركة في مواجهة حركة قومية أخرى هي الحركة الطوارثية ، ونتيجة لقتلان غرب المشرق تقهمت في قدرة الدولة العثمانية على الدفاع

عن بلادهم ضد أوروبا • وهو الرأي الذى يشترك فيه كل من ساطع
الحصرى وحازم زكى نسيبة مع أنيس صايغ •

لكن من الجدير بالملاحظة أن الحركة العربية فى هذه المرحلة كانت
منقسمة الى حركات استقلالية ضد المستعمرين الأجانب ، ولم يكن قادتها
وزعمائها بصفة عامة يربطون هذه الحركات بمضمون محدد • ولكنهم
أعربوا فى مناسبات ومواقف عديدة عن آراء سياسية واجتماعية متقاربة ،
وأن حرصوا على فصلها أحيانا عن دعوتهم الوطنية من أجل الاستقلال •
لذلك يقول صايغ - « فى مفهوم الزعامة السياسية : » ان الحركة العربية
تميزت فى فترة ما بين الحربين بمفاهيمها المحافظة اليمينية ، بحيث حرصت
جهداها فى الحصول على الاستقلال السياسى دون أن تعنى بتطور المجتمع
من الداخل تطورا يحقق المساواة والعدالة الاجتماعية •

لكن الالتحام بين الاستقلال السياسى والمضمون الاجتماعى بدأ
بصورة منظمة فى أوائل الأربعينيات حين قامت أحزاب عربية سياسية
على أساس برامج تندمج فيها التطلعات الوحدوية بالتطلعات الاجتماعية
نحو هدف قومى مكتمل النضج • وقبل ذلك التاريخ كانت بعض الأحزاب
القائمة بالفعل قد تحولت الى الفكرة القومية العربية ، فابتداء من ١٩٣١ ،
كما يقول صايغ فى « الفكرة العربية فى مصر » ، بدأ الوعي القومى
العربى يعبر عن نفسه فى تنظيمات سياسية فى مشرق الوطن العربى
(لبنان وسوريا والأردن وفلسطين) وغربه (تونس) ، ولكن تبنيها
للفكرة العربية كان فى الغالب نوعا من المناورات السياسية لاجتذاب
ال جماهير فى أقاليمها المختلفة ، إذ أنها فصلت بين برامجها السياسية
واعتناقها للفكرة العربية • أما الأحزاب التى قامت دعوتها القومية على
مضمون اجتماعى سياسى محدد فلم تتبلور بوضوح الا فى الأربعينيات •

وفى أعقاب الحرب العالمية الثانية اشتد الحاج الجماهير العربية
فى طلب الوحدة مما دعا الحكومات الى انشاء جامعة الدول العربية كرمز
لهذه التطلعات ومحاولة للتعبير عن الاتجاه الجديد • لكن موقف دعاة
القومية العربية من الجامعة العربية لم يكن متسقا الى حد كبير ، ومع ذلك
كان الراى الغالب بينهم هو قبولها كخطوة تمهيدية نحو الوحدة الشاملة
وزرفضها رفضا باتا كبديل لهذه الوحدة ، ويقول ضايغ فى كتابه
« الهاشميون والثورة العربية الكبرى » : « ان القوميين انتقلوا فى
الحسينات من فكرة جامعة الدول العربية ذات الرباط الضعيف الى فكره
الوحدة الحقيقية ، كما انتقلوا من مطلب الاعتماد على القوة لتحقيق
الوحدة ، ومن عملية البحث عن إسمارك عربى يشرع السيف فى وجه

اعداء الوحدة ، الى مطلب اشتراط الوحدة برضى الشعب وبارادته المطلقة • ولعل أنيس صايغ يشير بذلك الى ما حدث فى تجربة الوحدة ١٩٥٨ التى تمت على أساس الاستفتاء وجاءت ممثلة لارادة الاغلبية العظمى من افراد الشعب العربى فى مصر وسوريا ، أو لعل صايغ يشير الى ما جاء فى الميثاق الوطنى المصرى فى عام ١٩٦٢ والذى قرر أن الوحدة لا يمكن - بل لا ينبغي - أن تكون قرضا •• فان القسر بأية وسيلة من الوسائل عمل مضاد للوحدة .

ويجدر بنا أن نلقى بعض الأضواء السريعة على تحليل أنيس صايغ لتطور فكرة القومية العربية فى مصر • فهو يرى استحالة تجاهل مصر فى أى تنظير للقومية العربية أو تطبيق لها على أى مستوى ويتتبع صايغ العقبات التى وقفت فى طريق الفكرة العربية فى مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر : أى منذ حكمت أسرة محمد على مصر فى عام ١٨٠٥ وهو الحكم الذى امتد الى عام ١٩٥٢ • ورغم أن محمد على حاول اقامة وحدة عربية فى المشرق العربى ، فان جنسيته الألبانية جعلته دخیلا على السلالة العربية التى لفظته ، خاصة أنه كان يتكلم التركية ، وحاشيته من الأتراك ومن الأجانب • لذلك تجاهل المصريين واعتبرهم مواطنين من الدرجة الثانية ، وأبعدهم عن الوظائف الكبرى ، وأغلق المدارس فى وجه أبنائهم حتى قبيل وفاته •

ويرى أنيس صايغ أن العرب الذين استوطنوا مصر فى ذلك العصر ، والذين كانت أكثریتهم من سوريا ولبنان ، كانوا أحد المعوقات فى تأخير ظهور الفكرة العربية فى مصر ، فقد عملت عدة جماعات فكرية منهم على بلبله الفكرة العربية : منها جماعة غفلت للفكرة الإسلامية مثل محمد رشيد رضا وأحمد فارس الشدياق وعبد الرحمن الكواكبي ، وجماعة ثانية تأثرت بالقضية المصرية الاقليمية واندمج أصحابها فى المجتمع المصرى وحمل لواها جماعة منهم أدیب اسحق وسليم نقاش الذى كان أول من رفع شعار « مصر للمصريين » • ومنهم من دعا للقومية الضيقة ، وللحضارة الفرعونية مثل داود بركات الذى اتخذ من جريدة « الأهرام » منبرا للدعوة الى فكرته •

ويعتقد أنيس صايغ أن سعى مصر لاقامة الوحدة مع السودان فى عهد الحديوى سعيد لم يكن من منظور قومى عربى ، بل كان سياسة انعزالية اقليمية • كذلك اهتم اسماعيل بشئون السودان وبارسال البعثات العلمية لكشف منابع النيل ، وحرص على اقامة وحدة نيلية • ولكن المواطنين المصريين والأجانب أساءوا الى الشعب السودانى - كما

أساءوا الى الشعب المصرى مما أدى الى قيام ثورة المهدي التى لازمت ثورة
عرابى . ثم ألزمت بريطانيا مصر بسحب القوات المصرية ١٨٨٤ ، الى أن
أعادت فتح السودان بجيش معظمه من المصريين وباسم خديوى مصر .
ثم كان وفاق ١٨٩٩ لتبرير المشاركة فى الادارة . وكان حاكم السودان
العام بريطانيا بصفة دائمة وكل معاونه من الجنسية نفسها . أما
فى مصر فيقول أنيس صايغ فى كتابه « الفكرة العربية فى مصر » :

« رسخ الانكليز اقدامهم فى مصر منذ اليوم الاول لوطود تلك
الأقدام أرض مصر .. ألغوا الجيش الوطنى وأسسوا جيشا صغيرا فقيرا
وقليل السلاح والتدريب والنظام ، والقيادة فيه بأيدي الانكليز وألغوا
القوانين والأنظمة القديمة ووضعوا رقابة شديدة على المالية ، ونصبوا عليها
مستشارا انكليزيا .. وألغوا المستور القديم وأبدلوه بنظام لا يترك
للشعب حرية .. وسلبوا نفقات جيش الاحتلال من ميزانية الدولة
فأفلست .. وانتزعوا من مصر حقوقها فى السودان * خلقوا طبقة من
الوطنين والسياسيين من أصحاب الضمان العفنة وعهدوا اليهم بالاستبداد
باخوانهم الأحرار ، وعمموا اللغة الانكليزية على حساب العربية ، وأهملوا
برامج التعليم ومسحوا نظمه ... وأوقفوا دروس التاريخ الوطنى » .

لذلك يرى أنيس صايغ أن الاحتلال البريطانى تسبب فى عزل
مصر عن البلاد العربية ، كما فرضت ظروف البلاد العربية الأخرى
وأوضاعها السياسية عزل مصر عن ركبها العربى الشامل بحيث ظن بعض
العرب أن لمصر كيانه الذاتى المستقل ، وهى لذلك خارج اطار القومية
العربية . وبذلك نظر العرب الى قضاياهم المصرية من وجهة نظر الاستثمار
الغريب الذى تلاعب بهم حيثما ومتى شاء .

وبرغم كل هذه الاحباطات التى جعلت مفكرين من أمثال طه حسين
ولطفى السيد ، وصيامين من أمثال مصطفى كامل وسعد زغلول يصرفون
النظر عن القضية العربية ، فإن العلاقة العاطفية والوجدانية بين مصر
وغيرها من الإقطار العربية ظلت دافئة بل وساخنة فى أحيان كثيرة .
يقول أنيس صايغ فى كتابه « فى مفهوم الزعامة السياسية » ان زعيما
مصريا مثل سعد زغلول كان يتجنب القضايا العربية ، ويعلم صراحة
أنه لا جدوى لمصر فى تبني المسألة العربية وهى بعد تكافح من أجل
قضاياها الأساسية ، ومع ذلك فقد أعلن معظم العرب افتخارهم به ،
واستلهموا جهاده ، وسار على نهج كفاحه ضد قوات الاحتلال والاستعمار .
هذا لأن صايغ يؤمن « بأن مصر قاعدة الوطن العربى سياسيا وحضاريا
ونفسيا وتكنولوجيا وفتيا » .

هكذا تميزت نظرة أنيس صايغ الى مفهوم القومية العربية بالموضوعية العلمية الامينة التي لا تنظر لا الى الصالح العربي العام ، وتتخطى كل الحواجز الاقليمية دون عقد أو حساسيات ، وتعتبر التقسيمات التي يعانى منها العالم العربى مجرد فواصل مصطنعة يمكن أن تزول بمجرد أن يتخلص جسم الأمة العربية من أمراضه القديمة التي يعانى منها • قد يطول الوقت قبل أن يكتسب هذا الجسم صحته وعافيته ، لكنه آت لا ريب فيه • هذا ما تؤكده الشواهد العلمية والأدلة الموضوعية التي أقام عليها أنيس صايغ كل دراساته وكتبه •

٤٥ - محمد سرور الصبان (السعودية)

محمد سرور الصبان من المفكرين القوميين العرب الذين جمعوا بين حياة القول والفكر وحياة الفعل والتطبيق . ونشاطه متعدد الجوانب بحيث شمل إنجازات ضخمة في مجالات الثقافة والفكر والأدب والاقتصاد والسياسة والإصلاح والعمران . وهو بلا شك من رواد النهضة الفكرية القومية في المملكة العربية السعودية ، وعيد الرعيل الأول من الأدباء والمفكرين من أمثال عواد ومحمد سعيد العامودي ، وعبد القدوس الأنصاري ، وأحمد إبراهيم الخزاوي ، وحمزة شحاتة ، وأحمد قنديل وغيرهم . وهذا الرعيل الرائد ترك بصماته واضحة على فكر الأجيال التي أتت بعده وخرجت من نطاق الإقليمية المحلية الى آفاق القومية العربية كما نجد في كتابات عبد الله عبد الجبار وحمد الجاسر وحسين سرحان وغيرهم .

ولم يضع محمد سرور الصبان نفسه في خدمة السعودية ونهضتها فحسب ، بل نذر نفسه لخدمة العروبة وفكرها وثقافتها وأديبها . يقول عنه الشاعر السعودي إبراهيم هاشم الغلال في كتابه « المرصاد » ان قلبه لم يتسع فقط لأدباء بلده ومفكريه بل احتوى كل مفكرى البلاد العربية أجمع ، كما يصفه الكاتب السعودي عبد القدوس الأنصاري في مقالة بمجلة « المثل » بأنه جمع بين السياسة والاقتصاد والفكر والأدب في توليفة لا تعرف الانقسام فبالإضافة الى دهباته السياسية وخبرته الاقتصادية العميقة العريضة فهو :

« أديب قبل كل شيء ، يأنس الى الديوان الشعري ، والكتابات التاريخية ، والمؤلف القديم والحديث ، ولا يد له بعد ذلك ومع ذلك من تحرض شيء من الشعر ، الذي تلهج به الطبيعة الشاعرة الحساسة الصموت ،

ولا بد له مع ذلك من معالجة الكتابة الأدبية في شتى الموضوعات . ان هذا القلب الكبير فيه من كل زعامة طرفة ، ففيه من سعد زغلول مثلا شجاعته وحسن قصده وصبره وإناته ولباقته وفصاحته وحسن ادارته لنوالب الأعمال والنهوض بجلال الآمال ، وفيه من دماغ طلعت حرب اقتصادية وبعقريته وطموحه وحماسه ، وفيه من شاعرية حافظ ابراهيم وطنيته وسمو معانيه ، وفيه من أسلوب مصطفى كامل روحته وتلهبه وإشراقه » .

وكان الصبان أول سعودي يدعو الى وحدة العرب ، وكان من أوائل الشباب الذي يشتعل حماسة وتأييدا للثورة العربية الكبرى بقيادة الحسين في عام ١٩١٦ . فقد وجد أنه لا خلاص للعروبة الا باعلان الثورة المسلحة على الدولة العثمانية التي وضعت الوطن العربي تحت نيرها خمسة قرون طويلة مظلمة . وشارك بالمراسلة والقراءة والتحليل والاتصال بالناس والاجتماع بالرعيل الأول بهدف وضع ايدولوجية قومية للثورة العربية . كما كان من أوائل الذين أقاموا بناء الدولة في السعودية على أسس قومية وعلمية . يتضح هذا في كتاب الكاتب السعودي عبد الله عريف « رجل وعمل » الذي دار مضمونه حول السيرة الذاتية للصبان . يقول المؤلف:

« عندما يجيء اليوم الذي يؤرخ فيه حياة الحجاز في العهد السعودي فان صفحة خطيرة من صفحاته ستفرد - ولا شك - لحياة محمد سرور الصبان . ذلك أن تاريخ حياته الفكرية جاء مع تاريخ الصحوة الذهنية التي جاءت في حياة الحجاز عقب الثورة العربية الكبرى ، وما وليها من انقلاب سياسى تبعته حيوات اقتصادية وأدبية وإدارية ، وكان لمحمد سرور الصبان من التأثير في تلك الحيات الثلاث - وهي أظهر مظاهر نهضتنا - ما جعل منه قوة بارزة الأثر ، في كل حركة يراد منها دعم وإنشاء مظهر يبين عن حيوية الأمة ، ويدل على مشاركتها الأهم في الميراث الانساني العام » .

ويقول الدكتور أحمد زكي أبو شادي في تعليق له على كتاب عبد الله عريف ان الصبان :

« رجل عصري ، وان يكن متزنا متثابرا ، فهو يؤمن بأن الأرض من يرثها من عباد الله الا الصالحون ، وهو يؤمن بأن المدينة الحديثة هي ملك للعالم بأسره ، وليست ملكا لشعوب معينة ، كما يؤمن بأنها ليست غريبة عن الأمة العربية ، التي حملت مشعل الحضارة عن الاغريق وزادته نورا وتألقا في أحلك الظروف ، فاذا طرقت هذه المدينة باب البلاد السعودية الآن قال الصبان مخلصا صادقا : هذه بضاعتنا ردت إلينا ،

ولم يعد من هذه المدنية شوائبها ، لأن هذه الشوائب علفت بمندنيات كثيرة من قبل ونفضها المصلحون نفصهم للفبار الذي لا يؤثر على الجوهر ذاته •

ويختم الشاعر المصري الكبير أبو شادي تعليقه بقوله : « ان الصبان علم ورائد في خلقه وسلوكه وأثره ، وسيرته عظة وقدوة لأبناء العربية في كل الاقطار ، وسيتبقى - كما هي الآن - مضراباً للأمثال » •

ويرى الصبان أن الوحدة العربية هي الترجمة العملية للفخر بالوطن العربي ، فالامة التي تعيش على ماضيها وحده انما تعمل لتدهورها • ان مواجهة تحديات العصر لا يمكن أن تنهض على الفخر بالأجداد • في هذا المعنى يقول الصبان :

« الاعتزاز بالوطن العربي اليوم والافتخار به والدعوة اليه والتعارف مع شعبه ، هو الأمر العظيم الذي يجب أن ندعو اليه ، ونعمل له ، فإن تيار الغرب الجارف ، وتكالب الأقوياء على الضعفاء ، تركا الشرق أمام خطر داهم ، لا يدفع الا بالتكاتف والتعاضد ، وتشكيل جبهة قوية باتحاده ازاء الأقوياء » •

والصبان دائم التطلع الى مستقبل العرب بعد أن تخلصوا من الماضي بكل ما فيه خير وشر • ويؤمن بأن العرب لن يصلوا الى آفاق هذا المستقبل اذا لم يتسلحوا بالوحدة والموضوعية والعلم والخلق وانكار الذات من أجل المصلحة العربية القومية • يقول :

« أينما الرفاق نحن اليوم على مفترق الطرق ، فإما سعادة دائمة وأما شقاء واقع • لقد تخلصنا من ذلك الماضي على ما فيه من خير وشر ، وأصبحنا ازاء حالة جديدة ، وتطور عظيم ، اذا نحن لم نسر فيسه من منهج قويم ، وبقدم ثابتة ، لا نأمن العثار ، ونسقط في هاوية لا مخرج لنا منها • ان البلاد تجتاز مرحلة لم تتمود الميمر فيها ، وقد ألفت زمامها في أيدي قادتها ، وها هم سائرون •

نريد الإصلاح ، الإصلاح في كل شيء ، ولكن لا إصلاح مع الرياء • لقد تمود قادتنا من أبناء أبنائنا أمورا أصبحت فيهم بحكم العادة طبعاً خامساً • هذه الأمور هي الرياء في كل شيء ، عدم الاخلاص في القول وفي العمل ، الاقتراض بالمظهر دون الجوهر ، التفسير مع المصلحة الذاتية ، وتضحية المجموع في سبيلها ، العمل على الأفراد ، التمسك بالرائي الآن ، يضاف الى ذلك ضعف في العزيمة ، ونقص في الشجاعة الأدبية ، وقصر

فى الحالة الفكرية ، وغير ذلك ، فهل يرجى الصلاح من أناس هذه حالتهم ؟
لا ، وادبى

هكذا كانت غيرة الصبان على الخلق العربى القويم ، وقد ضرب المثل
بنفسه قولاً وفعلًا ، إذ أبه يرى أن أكبر وأخطر آفة أصيبت بها الشخصية
العربية تتمثل فى الانفصال بين الأقوال والأعمال ، ولذلك افتقد الشباب
العربى القلوة الصحيحة فى قاداتهم . إذ كيف يتخذ الشباب قنوة من
الذين لا يعرفون سوى الرياء والمظهر الحادع والأبانية والتعصب والتعاس
وضيق الأفق ؟ من هنا كان حرص الصبان على مساعدة الشباب العربى
وتشجيعه لخص كل المجالات الحضارية ، فعلى يديه خرجت عشرات الكتب
الاسلامية والعلمية والثقافية والأدبية ، وعشرات الدواوين للشعراء
العرب ، كما قام بتلقيم كثير من الصحف والمجلات فى العالم العربى حتى
لا يتوقف فى منتصف الطريق .

وكان الصبان أول من نادى من أبناء الحجاز بتيسير اللغة العربية
وقواعدها ، وطالب بإقامة مجامع لغوية فى كل قطر عربى ، على أن يكون
كل مجمع على صلة بالمجمع الآخر . يقول الصبان فى تصديره لكتاب
« تهذيب الصحاح » :

« منذ ثلاثين سنة كنت أفكر مع زملائي الأدياء فى مكة فى اصلاح
اللغة العربية ، وتسهيل قواعدها ، لأننى رأيت ما يعاني طلاب العلم من
عنت ونصب ومشقة لا قبل لهم باحتمالها ، وما يلقى الناس فى القراءة
من صعوبة تعدهم عن قراءة الآثار العربية قراءة صحيحة لا خطأ فيها ،
ولا لحن فى أعراب الكلمات ، وطلبت الى زملائي أن يدل كل منهم رايه
مكتوباً حول هذا الموضوع ، وهو يعد الموضوع الأول الذى يجب أن يبحثه
العلماء والكتاب ، ويبدلون فيه خير الجهود ، حتى ينتهوا الى جعل اللغة
العربية سهلة فى الحديث والكتابة ، ويمهدوا الطريق الذى يسلكه طالب
العلم ، فيلقى به الى الفصحى دون كد أو اجهاد .

وأجاب كثير منه أجوبة ، جمعتها فى كتاب سميت « المعرض »
ونشرته مطبوعاً منذ ثمان وعشرين سنة .

« وكنت أرى ، وما زلت ، أن تؤلف مجامع لغوية فى كل قطر عربى ،
وتكون الصلة فيما بينها وثيقة ، ويكون كل مجمع على صلة بالمجمع الآخر
وأعماله وآرائه وأعضائه ، حتى يكون على علم بكل ما يدور فيه ، ويعقد
بؤتمر عام يخضره رؤساء هذه المجامع وأعضاؤها ، أو أكثرهم ، ويبحثون

ما يريدون بحثه ، ويضعون القواعد التي يجب فيها الاجماع ، والخطوط التي يسرون عليها .

ويكون عمل هذه المجامع تسهيل قواعده العربية ، وحذف الفضول من كتب النحو والصرف ، مما يعقد على الطالب وغير الطالب - من الراسخين في العربية - لغته التي يعبر بها عن تجاربه الشعورية ، وخوارطه وأحلامه وأمانيه ، ويكتب بها آدابه وفتونه وعلمه ، وتؤلف كتب النحو للطلبة ، ومرجع كبير للعلماء ، يتفق عليه من قبل المجامع اللغوية والعلمية ، ويتقبلون بما يؤلف في هذا الباب ولا يخرجون عنه ، ويعملون على نشره في كل بلد عربي .

وكان الصبان يرى أن وحدة اللغة والثقافة والتعليم ، ضرورة ملحة بالنسبة لكل العرب إذا أرادوا التمهيد للوحدة العربية الكبرى في المستقبل . لذلك كان رايه أن يسبق ذلك كله توحيد برامج التعليم في جميع الأقطار والتي تستخدم نفس اللغة . كما يؤمن الصبان بأننا إذا وحدنا برامج التعليم ، وجعلنا الثقافة العربية عامة مشتركة موحدة ، فإن اللغة التي يتخاطب بها الناس سترقى ، وتتقارب اللهجات العامية التي يتكلم بها العرب في كل مكان ، تلك اللهجات التي يصعب فهم كثير من ألفاظها عند من لا ينطقونها . ذلك أن اللهجات العامية المحلية هي الترجمة العملية للتجزئة الإقليمية التي أصيب بها الوطن العربي . أما توحيد برامج التعليم ، ونشر الثقافة العربية ، والعناية بالصحافة ، فمن شأنه أن يقرب بين العرب ، ويتنص بالغة العربية ، ويحد من سلطان العامية ، وكل هؤلاء مما يعين على رقي الفصحى ، وإعادة السلطان اليها .

ويلقى الصبان على المدارس النحوية والنحاة تبعه تأخر اللغة ووقوفها وجمودها ، وعلى اللغويين تبعه وقفها عند الحدود التي تركها العرب الأقدمون ، دون أن يعملوا على تنمية الثروة اللغوية التي يعتبرها الصبان طاقة قومية معطلة ، فقد جمدوها وأعقموها . ثم إن أصحاب المعاجم الذين جاءوا بعد الخليل وابن جريد والأزهري والجوهري وغيرهم مشسوا على طريقتهم ، ونقلوا عنهم النصوص ، دون أن يلاحظوا التطور ويقوموا برصده وتحليله ، ومن ثم يضيفوا إلى المعاجم شيئاً جديداً . يقول الصبان :

« ولا وجود لمعجم عربي يجمع خصائص المعاجم كلها : إلا أنني أرى أن قيام المعجم اللغوي بالقاهرة بتأليف معجم كبير يكون « الجامع » لكل ما تفرق في المعاجم وابتدأ آلاف الألفاظ للمسميات الحديثة والمصطلحات الجديدة في العلوم والآداب والفنون ، وأضافتها إلى المعجم الكبير ، وملاحظة

التطور في معاني كثير من الكلمات ، وتعميم بعض القياس ، مما يعين على أن تسير العربية الى الأمام » .

وتتجلى الروح القومية عند الصبان في نوعية المضامين التي عالجهما في شعره ، فلم يقع شعره أسير دائرة الذات بحيث اقتصر على اجترار الأوهام والتغني بالماضى والبكاء على الأطلال مثلما فعل كثير من شعراء جيله في أنحاء متعددة من العالم العربي ، بل انطلق في قصائده لكي يجسد روح العروبة وقيمها . وممّظم قصائده ديوانه « وحى الصجره » يدور حول الأمة والشعب والمستقبل كما نجد في قصيدة « الى أبناء الفد » و « وطني » و « قد يكون الأدب قائد جيش » التي كتبها بمناسبة مهرجان عبر شاكر صاحب جريدة « الفلاح » في طائفة كانت تلقى منشورات الملك حسين علي مكة . حتى في قصائده التي تبدو لأول وهلة عاطفية ذاتية رومانسية نجده يتخذ من ذاته محورا للذات الإنسانية بهدف تخديده موقف الانسان العربي من عصره وأمتّه ، مثلما نجد في قصيدته « عاطفة النفس » التي يقول فيها :

لكنني فريد وليست بأمة	من لي بمن يصغي لصوت شكاتي
من لي بشعب نابه مستيقظ	يسعى لهدم ردائل العادات
من لي بشعب عالم متطور	ثبت الجنان وصادق العزمات
من لي بشعب باسل متحمس	حتى تقوم بأعظم النهضةات
من لي بشعب لا يكل ولا يني	يسعى الى العليا بكل ثبات
ان البلاد بأهلها فيجدهم	تشبقي وتلقي أعظم النكبات
واذا توحلت الجهود لغيرها	سعلت وأالت أرفع الدرجات

بهذا الأسلوب لم يكن محمد سرور الصبان يفرق بين عاطفة النفس وعاطفة الوطن ، فكلاهما - في نظره - وجهان لعملة واحدة هي الوجود الانساني الكريم . وإن يستعبد مجله الأمة سوى الانسان العربي وحده ، الإنسان النابه ، المستيقظ ، العالم ، المتطور ، الباسل ، المتحمس ، الساعي لهدم كل المعوقات والعقبات ، الذي لا يكل ولا يني ، والذي يؤمن بأن وحدة الجهود العربية هي الضمانة الوحيدة للمستقبل العربي المشرق .

٤٦ - حسن صعب (لبنان)

حسن صعب من المفكرين القوميين العرب الذين ركزوا جهودهم في مجال تحديث العقل العربي حتى يستطيع العرب استيعاب أبعاد عصرهم المعقد المضطرب ومن ثم اللحاق به ومواكبته . وتطور معظم مؤلفاته حول هذه القضية كما نجد في كتابه « الوعي العقائدي » ، و « الاسلام وتحديات العصر » ، و « ثورة الطلاب في العالم » ١٩٦٨ ، و « تحديث العقل العربي » ١٩٦٩ ، و « نظرة جديدة للاتحاد العربي » ، و « الانسان هو الرأسمال » ١٩٧١ ، و « الانسان العربي وتحدي الثورة العلمية التكنولوجية » ١٩٧٣ .

يرى حسن صعب أن معركة الانسان العربي المعاصر ليست فقط مع قوى الضغط والاستغلال والفرقة ، بل أيضا مع الثورة العلمية التكنولوجية التي تشكل بالنسبة له تحديا هو في حقيقته تحدي الامكانات التي تضعها هذه الثورة في متناوله للطفرة من دور التخلف الى طور التقدم ولتحقيق معجزة التحول من التخطيط الحضارى البيفائى التقليدى الى التحرك الحضارى الابداعى الحديث ، على أن يكون التخطيط سبيل تحويل امكان اليوم لواقع الغد ، على أساس من منهج علمى تجريبي مستقبلي يرفض تماما الانشغال بالقضايا الاسطورية أو السحرية أو اللاهوتية أو الجدلية التي طالما عانى منها العالم العربي ، وطالما عاقت مسيرته الحضارية .

وكان الانسان العربي رائدا في مجال الاعجاز الحضارى الذي شهده حوض البحر الأبيض المتوسط منذ فجر التاريخ حتى اليوم ، وإذا رسمنا شجرة نسب للأفكار والنظريات العلمية والأدوات التكنولوجية الحديثة ، فإن جذور الشجرة جذور عربية مشرقية ومغربية ما بين وادي النيل ووادي

الفرات وما بين خليج البصرة ومضيق جبل طارق . وليس بمتعذر على من غرس الشجرة ان يشارك من جديد في تمهد أغصانها وفي ايناع أنهارها .

وقد استطاع الانسان العربي ان يحقق الحرية السياسية والسيادة الوطنية في النصف الثاني من القرن العشرين بعد قرون طويلة من التخلف والاستعمار . وهذا في حد ذاته طفرة تاريخية من الطفرات التي عرفها العرب عبر تاريخهم الطويل . وتحدى الثورة العلمية التكنولوجية لنا هو تحدى تحويل الطفرة التحررية من وثبة سياسية الى طفرة علمية ، وتحويل الوجود العربي من مجال السفسطة الكلامية الى ميدان العمل التكنولوجي . وليس هذا بمستحيل علينا . ولذلك يتحتم علينا أن نمحو من الأذهان بأسلوب عملي علمي أننا لا نفقه من الاعجاز الا وجهه الكلامي ، ولذلك لم يبق لنا الا اعجاز الدين وعجز العلم أو اعجاز القول وعجز الفعل .

ويستشهد حسن صعب بالتاريخ فيوضح أننا أبلغنا المعجزة العلمية في المصور الوسطى التي لم تعرف فيها أوروبا سوى الاعجاز الديني والعجز العلمي . وليس بعزيز علينا أن نبدعها من جديد في الطور العصري للاعجاز العلمي . ويقتبس صعب من كتاب « العلم الاسلامي في ثقافة ومجتمعات الشرق الأدنى » للمؤرخ العلمي الكبير جورج سارتون هذا المقتطف الذي يبلور المعجزة العلمية العربية في المصور الوسطى والذي يقول فيه :

« ان يوسع المؤرخ أن يتحدث عن معجزة الثقافة العربية كما يتحدث عن معجزة الثقافة اليونانية متصورا معنى واحدا للمعجزة في الحالين . ان الأشياء التي حدثت كانت خارقة الى درجة تجعل وصفها وصفا عقلانيا متعمدا ٠٠٠ أن معجزة العالم العربي لا تكاد تصدق ٠٠٠ وليس لها ما يشبهها في كل تاريخ العالم الا معجزة استساغة اليابان للعلم والتكنولوجيا الحديثة في عصر الميثجي . والمقارنة مفيدة لان الحالتين متشابهتان تشابها أساسيا ، لأن القادة الفكريين العرب في العصور الوسطى أدركوا حاجتهم لعلم اليونان بنفس السرعة التي أدرك بها القادة اليابانيون حاجتهم منسج جيلين للعلم الأوروبي . وكان لدى الفريقين الإرادة والطاقة الروحية التي تملو الصعوبات التي لا تقهر . ولم تكن لديهم الخبرة الكافية ولا الصبر اللازم للتوقف لدى الصعوبات والتخوف منها . فانطلقوا في الطريق الجديد ، وتصوروا كل شيء في متناولهم لأنهم لم يكونوا يتصورون صعوبته » .

وهذه السابقة التاريخية الحضارية تؤكد إيمان حسن صعب بأن المعجزة العلمية العربية ممكنة التحقيق كما تحققت من قبل في العصور الوسطى . والشرط الأول لتحقيق المعجزة الحديثة هو الشرط نفسه الذي أدى الى تحقيق معجزة العصور الوسطى ، وهو الذي نوه به سارتون . انه تحرك طاقة الانسان النفسية والروحية وانطلاقها انطلاقا جديدا ابتكاريا ابداعيا خلاقا . وفي العصر الحديث تنبع هذه الطاقة من الايمان بقدره الانسان الخارقة على أن يعرف الحقيقة وعلى أن يعرف الطبيعة وعلى أن يعرف المجتمع ويكتشف قوانين وجودها وظواهر حركتها ، ثم ينظمها تنظيما جديدا في سبيل التقدم والخير الانساني العام .

والخوارق الحديثة خوارق انسانية علمية تكنولوجية . وهي خوارق يخطط لها الانسان مع الانسان في سبيل الانسان منفذا حكمة الله الذي خلقه ليعيد هو خلق الكونين الطبيعي والاجتماعي . والثورة العلمية التكنولوجية هي آلة الانسان العربي ومنهجيته الأولى لاعادة خلق كونه الطبيعي والاجتماعي . انها آلية ومنهجية غير كافية ولكنها ضرورية . انها يمكن أن تهلك الانسان وأن تسعده ، وأن تفنى الكون أو تجده ، وأن تفسد المجتمع أو تصلحه . وعلى الانسان العربي المندفع بطاقة روحية جديدة ، والملتزم بقيم انسانية جديدة خلقة ، أن يوظفها للاسعاد لا للاهلاك ، وللتجديد لا للافتاء ، وللاصلاح لا للافساد .

وإذا بدت اليوم روائح هذه الثورة العلمية التكنولوجية ، وعلى قمعتها الريادة الفضائية ، احتكارا للأمريكيين والسوفييت ، فإن الريادة الجوية بدأت أيضا احتكارا ، ولكنها سرعان ما أصبحت مشاعا بين جميع البشر . وبفضل شيوعتها المتزايدة ونموها المطرد يرى حسن صعب أن هذه الثورة الشاملة تضع في متناول الانسان العربي إمكان تغيير الأرض العربية وتحويلها من صحراء جرداء الى واحة خضراء ، واستثمار البحار العربية بحيث تصبح مصدرا للثروات بدلا من مجرد مصبات للنفايات ، وتحويل الطاقة البخارية والمائية والكهربائية والبتروولية الآخذة في النفاذ الى طاقة شمسية لا تنفذ . واستغلال باطن الأرض واستخراج ما به من ثروات مائية ومعدينية جديدة .

كل هذه التغييرات والتحولات والطفرات الاعجازية التي كان ينتظر انسان ما قبل الثورة العلمية التكنولوجية أن يصنعها السحر أو الدهر أو القدر أو الطبيعة لا ينتظر انسان الثورة العلمية التكنولوجية أحدا ليصنعها له أو لين بها عليه ، ولكنه يصنعها بنفسه ولنفسه . والانسان العربي هو انسان الثورة العلمية التكنولوجية بالقوة والمعاصرة ، وفي

قدرته أن يصبح إنسانها بالفعل والمشاركة ، إذا ما قرر أن يصنع قدره بنفسه ، وإن يصنع نفسه بنفسه ولتفسيه .

ويصر حسن صعب على أن هذا التحرك الإرادى الواعى التخطيطي . فى اتجاه الثورة العلمية التكنولوجية هو أهم ما يتحدى الإنسان العربى ، إنه التحرك نحو صناعة كونه الطبيعى والاجتماعى صناعة جديدة ، لأن الصناعيتين متلازمتان ، لا تستقيم أحدهما بدون الأخرى . فالكون الطبيعى العربى كون صحراوى . والكون الصحراوى كون البداوة أى كون التخلف . ولم يبدع العربى فى الماضى الا متحركا من البوادر الى الحواضر أى منطلقا من البداوة الى الحضارة أى من التخلف الى التقدم . وليست الصحراء بدواة العيش فحسب ولكنها بدواة النفس والعقل والفكر . وما دامت الصحراء الحيز الكونى العربى الأكبر ، فإن الكيان العربى ، وكيان العربى مهدد بأن يظل بدويا أى متخلفا مهما بلغ الأخذ وتضاعف الاقتباس عن حضارات الآخرين أو من الحضارة العالمية الحديثة . ولذلك لا بد أن يقترن التحول من البداوة الى الحضارة أو من التخلف الى التقدم بالتحول من البوادر المخبرة الى الحواضر المخضرة . والثورة العلمية التكنولوجية تضع هذا التحول فى متناول الإنسان العربى كما وضعته فى متناول الإنسان الأمريكى والسوفيتى فى الصحارى الأمريكية والآسيوية .

وليس على العربى الا إن يعى حقيقة ما جرى فى الاوطان الأخرى ليستحدث منها ما يناسب وطنه . وليس صحيحا أنه ، وهو صانع الحضارة الأول ، يعجز عما قدر عليه الآخرون . وعليه أن يكسر طوق العجز الذى يحاول أن يفرضه عليه الاسرائيليون والاستعماريون . فقد كسر العقل العربى هذا الطوق خارج وطنه بمشاركته الخلاقة بأحدث المبتكرات العلمية والتكنولوجية . وبدأ يكسره داخل وطنه بالبوادر الأولى للتخطيط والتصنيع والاختراع وبوسعه هو وحده أن يجعل البوادر التى تبدو استثنائية قواعد سلوكية جديدة لوجوده الجديد وفكره الجديد ولوطنه الجديد ، وذلك اذا ما تحرك بروح جديدة وطاقة جديدة ورؤيا جديدة .

وبصرف النظر عن كل الثروات الزراعية والمعدنية التى يتمتع بها العالم العربى ، فإن أهم ثروة يملكها هذا العالم هو الإنسان العربى نفسه . ولذلك يجب أن نضع فى أذهاننا أن الثورة العلمية التكنولوجية هى ثورة التفتح الإنسانى الكامل . إنه تنمية الإنسان ، وتمعيد مواهبه ولذاكاه طاقاته الإبداعية ، أى أن الإنسان كفاية فى حد ذاته هو الذى

أصبح الوسيلة الأشد فعالية لتوليد القوى الانتاجية للمجتمع والحياة
الانسان . فهذا الانسان المنشود لذاته والمتفتح تفتحاً كاملاً هو وحده
الذى يستطيع أن يشارك فى صنع الثورة العلمية مشاركة خلقة ، أو
أن يتكيف معها تكيفاً ابداعياً . والجامعة هى مصنع هذا الانسان . ولكنها
المصنع المتقدم بسرعة هذه الثورة الخارقة أو المتخلف عنها . ومن هنا
كانت ضرورة تشكيل كيان الجامعات والمعاهد العليا فى العالم العربى .
حتى تعمل على تخريج الانسان العربى القادر على مواكبة ثورة العصر
العلمية . وبالطبع فإن ما يقال عن الجامعة ينطبق بالضرورة على كل مراحل
التربية والتعليم .

ونظريات التنمية الحديثة تعود بالتنمية الى حيث يجب أن تبدأ :
الانسان . وهى انطلاق بالتنمية الى حيث يجب أن تنتهى : الانسان .
وهذا الانطلاق من البداية الى النهاية يخضع للمنهجية العلمية الاحصائية
التي تؤكد أن الفقر الحقيقي ليس فى الحرمان من رأس المال أو الصناعة .
أو التكنولوجيا ، ولكنه الحرمان من المعرفة ، ومن التربية ، ومن التدريب .
التكنولوجى وغير ذلك من العناصر التي تعتبر الطريق الأول للتحرر من
أى حرمان . ولذلك قد يصبح رأس المال أو الصناعة أو التكنولوجيا بلا
جنوى ما لم يتوفر أهم رأس مال ، وهو الانسان القادر على توظيفها والاستفادة
منها . وهذا يعنى أن الانسان العربى هو الوسيلة لتحقيق الثورة العلمية
التكنولوجية وهو فى الوقت نفسه الغاية منها . واذا استطعنا تحقيق هذه
المعادلة بين الوسيلة والغاية فأننا نكون بهذا قد وضعنا أقدامنا على بداية
النهضة العربية الجديدة .

٤٧ - محمد محمود الصياد (مصر)

كان محمد محمود الصياد من أساتذة الجامعة الذين لهم فضل الريادة في ادخال مقررات القومية العربية والمجتمع العربى فى مناهج الدراسة الجامعية فى مصر منذ أكثر من عشرين عاما . ومن ثم شجع كل الدراسات التى تدور حول هذا الموضوع الحيوى الذى يعالج مستقبل الأمة العربية فى أخطر صوره ومظاهره . وعلى سبيل تكتيف وبلورة الدراسات المتعددة السابقة فيما يشبه النظرية المتكاملة أو النظرة الاستراتيجية الشاملة . أصدر الصياد فى عام ١٩٧٣ دراسته القيمة « الأمة العربية : الأرض والناس » ، حاول فيها الكشف عن شخصية الأمة العربية كمحصلة نهائية للعوامل المختلفة التى تشكل البيئة الجغرافية والاجتماعية التى تعيشها . وتأتى فى مقسمة هذه العوامل الأرض التى تمتد متصلة ، فلا تقوم بين أجزائها حواجز تعوق الحركة ، مما يساعد على اختلاط العناصر العرقية والحضارية ، وامتزاجها بعضها ببعض لتشكل الكيان القومى للإنسان العربى بالصورة التى عليها الآن ، واكتساب الأمة العربية شخصيتها المتميزة وحضارتها ذات الطابع الخاص .

وقد حرص الصياد على عرض الثروة البشرية والموارد الاقتصادية التى تتمتع بها الأمة العربية ، وتتناول عناصرها وجوانبها بالتحليل والتوضيح ، وكشف عن العقبات التى تقف فى طريق نموها واستغلالها ، وتوق الأمة العربية عن مواكبة التطور العالمى ، واجتلال مكانتها اللائقة بها فى الجماعة الدولية . وفى الفصل الأول عاد بالشخصية العربية الى جذورها الأولى وكيفية نشأتها ، والعوامل المشتركة التى شكلتها مثل اللغة والتاريخ والعقلية الواحدة . ثم ينتقل فى الفصل الثانى الى الملامح

العامة للوطن العربي ، وحلوه الواضحة ، وبيئاته المتعددة ، وموقعه الجغرافي وأثره ، وفي الفصل الثالث يعالج الصياد الثروة البشرية الضخمة التي يمتلكها الوطن العربي . ويلتزم الفصل الرابع حول البناء الاقتصادي للأمة العربية فيتناول الثروات الزراعية والحيوانية والمعدنية ، ثم السمات الهامة العامة للاقتصاد العربي وكيف أنه اقتصاد مواد أولية ، واقتصاد محصول واحد ، واقتصاد يسيطر عليه رأس المال الأجنبي ، وبالتالي فهو اقتصاد تابع . وفي الختام يقدم الصياد استراتيجية متكاملة لعلاج هذه الأوضاع الاقتصادية .

والدليل على أصالة القومية العربية أنها احتفظت بكيانها المتميز على الرغم من اختلاط العرب بأجناس شتى بطول تاريخهم الحضاري العريق . لقد كانت الأرض العربية دائما منطقة عبور والتقاء فاختلفت فيها العناصر وامتزجت الثقافات ، لذلك يرى الصياد أن حكاية النقاء العرقي في الوطن العربي أو غيره من وجهات العالم المعاصر هي حديث خرافة للتبيلية أو الاثارة فقط . أما العلم والتاريخ فيقولان شيئا مختلفا تماما : لقد اضهر في الأرض العربية عديدا من العناصر فكونت أمة لها شخصيتها المتميزة ، كانت وحدة المكابن هي العامل الأول الذي ساعد على تبلور هذه الشخصية ثم قوى من كيانها وحدة اللغة ، ووحدة التاريخ ، ووحدة المصالح الاقتصادية ، ووحدة المصير ، ثم وحدة الدين الى حد . ومع هذه العوامل الرئيسية عوامل أخرى ثانوية تعمل من يوم الى آخر على تقوية العوامل الأساسية وتاصيل جذورها .

أما عن وحدة اللغة وضرورتها القومية الملحة فيقول الصياد :

« ليست اللغة مجرد مجموعة من الأصوات المصطلح عليها للتعبير عن رغبات الانسان ، وليست هي مجرد أداة لنقل الأفكار والمعاني ، وليست هي مجرد تراث يحفظ لنا ما أبدعه الأسلاف من فنون ومعارف ، وليست هي مجرد مقتطفات من أدب المجدود تدرس وتحفظ ، وليست هي مجرد مرآة تنعكس فيها آمالنا وآلامنا ومشاعرنا . ليست اللغة مجرد هذا أو ذاك ، بل أنها كل هذا وكل ذاك ، بل هي في الواقع أكثر من هذا وذاك . أنها شيء يتعلق بالوجود الروحي للانسان فهي رمز الوحدة الروحية بين الناس » .

ويطبق الصياد هذا المفهوم على اللغة العربية فيوضح أنها ما زالت أهم العوامل الفعالة في توحيد العرب . أنها لا تزال العامل المشترك الأول بين الأقطار العربية جميعا بصرف النظر عن اللهجات المتنوعة ، فالعرب في اليمن والعراق ولبنان والسودان والمغرب كلهم يفهمون

العربية ، ويطربون للشعر العربي ، ويرددون الأمثال العربية . انهم بهذه اللغة يتعبدون لرَبهم وان اختلفت الأديان والمذاهب ، وبالعربية يعبرون عن عواطفهم ومشاعرهم حبا وكراهية . وبها يحلفون أيمانهم ويمتدحون عهودهم ، انها أول شيء يسمعه الطفل العربي عندما يولد دون أن يفهم من أمر نفسه أو من أمور الناس أى شيء ، وهى آخر ما يردد على قبره حينما يسجى فيه ، وهما اختلف العربي عن أخيه العربي فى لون بشرته أو فى حالته الاجتماعية أو فى مستواه الثقافى أو فى بيئته الاجتماعية أو فى مذهبه الدينى ، فانهم جميعا يطربون لسماع القرآن من مطرب مجيد وللشعر الجيد والغناء الرقيق . وعندما قام بعض الناس يدعو الى الفرعونية فى مصر أو الفينيقية فى لبنان . فانهم لم يروجوا لدعوتهم بلغة القراعنة أو بلسان الفينيقيين بل بالعربية كتبوا بحوثهم وبها القوا خطبهم فى المحافل والندوات .

أما التاريخ العربى فيوضح الصياد أنه حقيقة حية فى ضمير جماهير الأمة العربية ، وربما لا يوجد شعب يعيش تاريخه الماضى كما يعيش الشعب العربى ، بل وقد أسرف العرب أحيانا فى تملقهم بماضيتهم حتى كاد يشغلهم عن مستقبلهم ، وكان مرجع هذا الى ما أصاب الأمة العربية من تخلف وانحيار فى حياتها السياسية والاجتماعية منذ سقوط الخلافة العباسية فى الشرق وطردهم العرب من أسبانيا فى الغرب ، ومن ثم لجأوا الى التاريخ كوسيلة للهروب من حاضرهم البائس اليائس ، وقد ندد بهذا الاتجاه كثير من الكتاب والشعراء العرب المحدثين ، ونهوا الى أن التاريخ يجب أن يكون قوة تدفع الى الأمام لا ثقلا يجذب الى الوراء ، فان وحدة التاريخ ليست مجرد نظرة الى الماضى فحسب ، بل انها تمتد الى المستقبل حتى تشمل وحدة الهدف والمصير . لذلك يجب القضاء الفورى على الانحرافات الناتجة عن رواسب الخلافات فى الماضى القريب أو البعيد ، كما يجب التخلص من كل الاتجاهات الشعبوية والانفصالية التى كان من ورائها تجزئة الوطن العربى على يد الاستعمار .

ويرى الصياد أن ثمة عامل ثالث يؤلف بين أقطار الوطن العربى وهو تشابهها بصفة عامة فى العقلية والمزاج والتكوين النفسى . فالعربى لا يختلف كثيرا عن أخيه العربى فى نظرته الى مشكلات الحياة المتنوعة ، وفى استجابته للمؤثرات الخارجية ، وسواء كان ذلك العربى مسلما أو مسيحيا أو على أى دين آخر فهو لا يختلف عن أخيه فى نظرته الى أمور مثل كرامة الفرد والمجهود البشرى والاحساس بالوقت ، ورعاية المرأة . ولا يختلف العرب فيما بينهم حول معانى مفاهيم كالكرم والاخلاص والشفقة والرجولة واحترام الجار وغيرها من القيم الاجتماعية التى هى

التعبير العملي عما يختلج في ضمائرهم . وهذا ما يعبر عنه « بالتابع القومى للأمة » وهو أساس مهم فى بناء المجتمع وتعزيز كيانه .

وبالإضافة الى أن الوطن العربى وطن واضح الحدود ، فانه وطن متعدد البيئات أيضا . ففي هذا المحيط الواسع الذى تنبسط عليه رقعة الأرض العربية كان لا بد أن تتفاوت أحوال المناخ وتباين ، ويؤدى هذا بطبيعة الحال الى تعدد البيئات فى الوطن العربى وتنوعها ، وهذا التنوع هو فى الواقع من عوامل القوة فى تكوين الوحدة العضوية للوطن العربى . فهناك اقليم البحر المتوسط فى الشمال ويتميز بمناخه المعتدل المطر شتاء والجاف نوعا فى الصيف ، ويليه نحو الجنوب الاقليم الصحراوى الذى يشغل الجزء الأكبر من الأرض العربية والذى يتميز بقارية مناخه وبجفافه الذى قد يكون تاما كما فى الجهات الصحراوية الحقيقية فى افريقيا ، أو بالجفاف شبه التام كما فى مناطق الاستبس الصحراوية . ثم يأتى بعد ذلك المناخ السودانى الحار المطر فى فصل الصيف ، فالمناخ شبه الاستوائى الذى يقتصر على مناطق محدودة فى أقصى جنوبى السودان والذى يتميز بشدة حرارته على مدار السنة وسقوط المطر الغزير فى معظم شهور العام . وفى الطرف الجنوبى الغربى من شبه الجزيرة العربية يسود مناخ شبه موسمى تسقط أمطاره فى الصيف .

هذا التنوع فى المناخ أدى الى تنوع فى الحياة النباتية حتى أنه ليكن أن يقال بصدق أنه تكاد لا توجد غلة فى العالم لا يمكن أن تزرع فى جهة ما من الوطن العربى ، ولا شك أن مثل هذا التكامل فى الانتاج الزراعى لو نظم على أسس سليمة لاستطاع الوطن العربى ككل أن يتمتع بنوع من الاكتفاء الذاتى لا يوجد فى كثير من الدول الكبرى فى العالم . فالبلاد العربية بملايينها العديدة حينما تصبح سوقا موحدة تؤدى للعرب جميعا أجل الخدمات ، فهى تتيح الغرض لرأس المال الجلامد أن يتحرك ويثمر ، وتتيح العمل للأيدى المتعطلة فتحصل على الرزق الحلال ويرتفع مستوى معيشتها ، وتقلل مما ينفقه المستهلك على ضرورياته فيبقى لديه فائض ينفقه فى الرفاهة والتمتع بالحياة .

ولا يقتصر الأمر على الجانب الاقتصادى وحده ، بل يمتد الى الجانب العلمى والثقافى ، فالبلاد العربية بمميزاتها المتفرقة لا تستطيع واحدة منها أن تنفق فى ميدان العلم وتطور التكنولوجيا ما تنفقه الدول الكبرى . اننا لسنا أقل نبوغا من غيرها ، بل لقد كان العرب هم سادة العلم يوم أن كانت أوروبا لا تزال فى ظلمات الجهالة ، وما عطل قوانا المفكرة ذلك الا عدم اتاحة الفرص أمامها لتعمل ، والا عدم وجود المال الذى

يسر لها سبيل الابتكار والابداع ويجعلها قادرة على الاسهام فى المجال العلمى اسهاما دوليا لا اقليميا محدودا . وينطبق المنطق نفسه على انتاجنا الثقافى ، فان أى كتاب فى الوطن العربى لا يزيد ما يطبع منه على بضعة آلاف ، وان أى صحيفة عربية لا يزيد توزيعها على ربع المليون ، وذلك لاننا نعيش فى اقليمية ضيقة الحدود ، ولا تمتد آفاقنا الى ما وراء هذه الحدود .

والوطن العربى كوحدة لا زال قليل السكان وان تكن بعض أجزائه كمصر قد وصلت الى حد الانفجار السكانى . فالوصول الى أنسب السكان فى الوطن العربى انما يتطلب رفع الحواجز بين أجزائه ، وأن تنظم حركة السكان فى أنحائه ، ويتطلب أن تستغل موارده الطبيعية استغلالا أفضل من استغلالها الراهن ، فتربية الماشية واستغلال الأرض فى الانتاج الزراعى يزيد دون شك من انتاجية هذه الأرض فى المواد الغذائية أكثر من استخدامها فى الرعى المطلق . وان استخدام الآلات الزراعية الحديثة واستعمال الأسمدة بمختلف أنواعها ، وتحسين الدورة الزراعية ، واختيار أصناف البنود لأصناف التريبات ، واستنباط سلالات جديدة من النبات ، والقضاء على الحشرات الضارة ، ومقاومة الأمراض الفتاكة ، كل أولئك يؤدى الى زيادة الطاقة الانتاجية للأرض .

والصناعة بطبيعة الحال لا تنفصل عن الزراعة ، ذلك أنها وجهان لعملة واحدة هى : التقدم الحضارى . ولذلك يمكن للوطن العربى فى الوقت نفسه أن يتحول الى الصناعة بشرط أن يكون هناك تنسيق صناعى بين جهاته المختلفة فتتعمد الصناعات العربية بعضها البعض ، وتتكامل بدلا من أن تتنافس ، وسيستصحب التصنيع عددا ضخما من السكان يعمل فى تحويل المواد الخام الى مواد مصنوعة ، وهذه تضيف اليها موارد جديدة يمكن الاستفادة منها فى شراء ما ينقصنا من الحاجيات . لكن هذا يحتم أن يتخلص اقتصادنا الزراعى والصناعى من قيود التخلف التى تعوق انطلاقه . ان تنمية الانتاج لا تكون الا برأس المال ، ولكن رأس المال لا يتوفر الا بزيادة الانتاج وان تحرر الوطن العربى لا يتم الا اذا توافرت له القوة ، ولكن القوة لا تتوفر الا بتحرير الوطن العربى . انها اذن حلقة مفرغة ، وان ما نذكره ليس سوى مجرد أمثلة لنبين أن من الخطأ أن ننظر الى قوتنا البشرية من ناحية واحدة ضيقة ، بل الواجب أن نتناولها ككل تعمل أجزاؤه فى السجم ، ويتوقف عمل العضو فيه على عمل العضو الآخر .

٤٨ - أحمد طربين (سوريا)

أحمد طربين من المؤرخين العرب المعاصرين الذين تتبعوا مسار الحركة القومية العربية في العصر الحديث ، فلم تكن دراساته مجرد سرد مسطح لأحداث التاريخ العربي مع تحليل الأسباب التي أدت إليها ، كما يفعل معظم المؤرخين التقليديين ، بل كانت دراساته بلورة لروح الوحدة العربية الكامنة في هذه الأحداث ، على الرغم من أن ظاهر الأحداث كان يوحى بالتمزق العربي سواء بفعل الضغوط الخارجية المشقة في الانتداب والاحتلال والاستعمار أو بفعل التناقضات الداخلية الناتجة عن قصور في استيعاب روح القومية العربية وأبعاد المستقبل العربي . أما المؤرخ الذي يبحث عن فلسفة التاريخ كما يستنبطها من دلالات الأحداث ومعاني المواقف ففي استطاعته أن يضع يديه على منابع الوحدة العربية التي أثبتت أنها قادرة على الصمود والتصدي لكل التجديبات المتتابة ، وذلك للعوامل التاريخية والحضارية العديدة التي جعلت منها حقيقة قائمة بصرف النظر عن التشويش الذي تحدثه الأحداث العابرة والمواقف الطارئة حولها .

يتضح هذا المنهج التاريخي في معظم كتابات أحمد طربين ودراساته . مثل كتابه « الوحدة العربية بين ١٩١٦ - ١٩٤٥ » الذي صدر عام ١٩٥٧ وكتابه « تاريخ قضية فلسطين » عام ١٩٥٩ . فقد أكدت هذه الكتب أنه من المستحيل دراسة القومية العربية كفكر خالص مجرد ليست له علاقة مباشرة بأرض الواقع التاريخي . فالأحداث هي التي تصنع الفكر ، والفكر هو الذي يصبغ الأحداث ويولدها من جديد وهكذا . وأي دارس لفكر القومية العربية وروح الوحدة العربية لا بد له من الانفتاح الفكري الموضوعي الكامل على أحداث التاريخ وشخصياته ومواقفه . فالقومية

ليست مجرد الانتساب السلبى الى قوم ، ولا مجرد الوعي الجزئى لفريق من العرب فى بعض ديارهم بفعل ظروف خاصة ، بل هى عقيدة وحركة • عقيدة لها معالمها الظاهرة الثابتة وتشكل فلسفة التاريخ العربى المعاصر ، وحركة تحدد مسارات هذا التاريخ صوب المستقبل العربى •

يوضح احمد طربين أن الوحدة العربية كانت دائما الشغل الشاغل لمظم العرب فى العصر الحديث ، لكنها لم تتحقق على الوجه المنشود نتيجة للظروف التى مرت بها وجعلتها تنحرف دائما عن مسارها القومى الكبير • وقد لعبت الصهيونية دورا خطيرا فى اثارة النزعات الانعزالية واقامة الحواجز المغتصلة بحيث أصبحت الشكوك وسوء النوايا العلامة المميزة للعلاقات بين البلاد العربية على الرغم من كل الخصائص القومية التى تشترك فيها من المحيط الى الخليج • وقد شجع هذا التمزق الاستعمار البريطانى على التلاعب بفكرة الوحدة العربية لمصلحته بعد أن تأكد أن خطرها لا يهدد وجوده فى المنطقة العربية • بل اكتشف أنه يمكن إستخدامها كعملية امتصاص لكره الناس له بعد أن أصبح على وشك الانتهاء من قمع حركة رشيد على الكيلانى بالعراق عام ١٩٤١ ، ولأستخلاص سوريا ولبنان ، وتصفية النفوذ الفرنسى بمنطقة الشرق العربى ، ولربط الدول العربية الخاضعة لنفوذها وغير الخاضعة لها ، بدائرة واحدة هى وزارة شئون الشرق الأوسط البريطانىة ، حتى تتفرغ للحرب ، وحتى تطمئن الى ولاء الكتلة العربية لها ، لتحقيق مآربها بالمنطقة •

من هنا أوصت بريطانيا بفكرة انشاء جامعة الدول العربية ، وأعلنت على لسان وزير خارجيتها فى مايو ١٩٤١ :

« انه يبدو طبيعيا وحقا أن تتقوى الروابط الثقافية والاقتصادية بين البلاد العربية ، والروابط السياسية أيضا ، وأن الحكومة الانجليزية من جانبها لتقدم التأييد الكلى لأي مشروع ينال الموافقة العامة » •

كما ذكر الوزير فى البرلمان بعد ذلك بعامين أن حكومته كما سبق لها أن أوضحت تنتظر بعين العطف الى أية حركة بين العرب لتشجيع وحدتهم الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية • وهكذا أرادت بريطانيا أن تلعب لعبة الوحدة العربية عندما بدأت الدعاية النازية البالغة القوة فى ادعاء عطفها على العرب ، وخرجت تصريحات زعماء النازية والفاشية فى أوائل عام ١٩٤١ لكى تؤكد رغبتها فى اقامة الوحدة العربية • فى ٢٠ يناير ١٩٤١ - أى قبل ثورة رشيد على الكيلانى فى العراق بثلاثة أشهر - صرح وزير خارجية ألمانيا النازية بأنه :

« لم يسبق لألمانيا أن احتلت أى قطر عربى . وليس لها أى مطامع فى الأراضى العربية ، ووجهة نظرها هى أن العرب الذين يملكون تراثا ثقافيا قديما ، والذين أثبتوا كفاءتهم ونضجهم فى الإدارة والحرب جديرين بأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم ، وألمانيا تنظر بعين الاعتبار الى الاستقلال الكامل للأقطار العربية ، وحيث أن هذا لم يتحقق ، فإن لهم الحق كل الحق فيه » .

وفى إبريل ١٩٤٢ تلقى مفتى فلسطين الرسالة التالية من وزير خارجية الحكومة الإيطالية وفيها يقول :

« اننى أريد أن أؤكد لكم الاتفاق التام مع الحكومة الألمانية ، أن استقلال وحرية الأقطار العربية التى تعانى الآن الضغط البريطانى من أهداف الحكومة الإيطالية كذلك . . أن الحكومة الإيطالية على استعداد تام أن تقدم للأقطار العربية فى الشرق الأدنى ، كل مساعدة ممكنة من أجل تحررهم واتحادهم أن كان هذا الاتحاد مما يرغبون فيه » .

هكذا لعبت دول الحلفاء والمحور لعبة الوحدة العربية ، كل يحاول ادعاء المظف على العرب ، وكان العرب قلقوا زمام المبادرة تماما ، ولم تعد لهم وظيفة سوى انتظار ما يحدث لهم من الآخرين ، وذلك فى أخطر قضية من قضاياهم القومية ألا وهى الوحدة العربية . ومع كل هذه السلبيات والاضطرابات والثغرات استطاع الوعي العربى بقضية الوحدة القومية أن يمنح الجامعة العربية بعد انشائها كيانا مستقلا قوميا معاديا للاستعمار الى حد لم يكن متوقعا عند انشائها . فقد شاركت بفعالية فى حركات تحرير بعض الأقطار العربية على المستوى السياسى والاقتصادى ، أما على المستوى الثقافى والتعليمى والفكرى فقد كان أثرها أعمق بحيث منح الكيان العربى القومى شكلا حضاريا .

لكن قضية الوحدة العربية أعمق من وجود الجامعة العربية بكثير ولم يستطع العرب تحقيقها لأن أولياء أمورهم كانوا دائما من القوى العظمى التى تتلاعب بأخطر قضاياهم . هذا بالإضافة الى أن طلب الوحدة والسعى من أجلها كان مرتبطا فى أحيان كثيرة بأحلام الزعامة التقليدية على سبيل المثال كان الأمير عبد الله يعلم جيدا أن وضع أمارته تحت الانتداب البريطانى لا يتناسب مع تطلعه الى حكم سوريا . وهذا هو الدافع الذى جعله يطالب فى يناير سنة ١٩٤٢ برفع الانتداب . وهو يريد بذلك أن يسبق تدعيم الحكم الوطنى الجمهورى فى سوريا ، لذلك انهارت آماله عندما أسفرت الانتخابات عن تسلم الوطنيين الحكم هناك سنة ١٩٤٣ . وفى نفس هذه الحقبة ظهر مشروع اتحادى آخر وإن كان قد تأخر قليلا

ينسب ظروف العراق الداخلية ، وهو مشروع الهلال الخصيب الذي قسمه نوري السعيد في ديسمبر ١٩٤٢ الى ريتشارد كيزي وزير الدولة البريطاني لشئون الشرق الأوسط ونشر فيما عرف بالكتاب الأزرق .

ويوضح أحمد طربين أن كلا المشروعين العراقي والأردني قدما لجهات بريطانية وكان ذلك اتجاها خاطئا من البداية لأنه ليس من المفروض أن بريطانيا هي المسئولة عن صنع الاتحاد العربي ولو استجابت بريطانيا لذلك يصبح رأى القائلين بأن الاتحاد العربي أقيم لخدمة مصالح بريطانية . وإذا كان مشروع الهلال الخصيب يختلف عن سوريا الكبرى في أنه لا يدعو الى اندماج تام بين سوريا والعراق ، ولا يطالب بعرض دمشق كما فعل الأمير عبد الله ، وإنما يهدف الى إقامة اتحاد فيدرالى بين العراق وسوريا ولبنان وإمارة شرق الأردن وفلسطين ، إلا أن دوافع نوري السعيد فى هذا المشروع تشبه الدوافع التى حركت أمير شرق الأردن فى أنها تحقيق طموح الزعيم وأحلامه فى توجيه فرع الأسرة الهاشمية فى بغداد .

أما بالنسبة لقضية الوحدة العربية فى مصر فقد اعتورتها سلبيات من نوعية مختلفة : فكان معظم الكتاب المصريين - قبل تكوين جامعة الدول العربية - يخلطون بين الرابطة الشرقية والرابطة العربية والرابطة النيلية . أما الاتجاه العربى فيوضح أحمد طربين أن مصر - فى تلك الفترة - عرفت عنصرياً من عناصر السياسة الحكومية لا نزعة من النزعات القومية الشعبية . كما كان معظم المفكرين المصريين يفضلون إقامة وحدة مصر والسودان (وادى النيل) أولاً ، وكان الوحدة النيلية تتعارض مع الوحدة العربية ولا توأكها . لكنه للحقيقة والتاريخ كان أغلب الكتاب والسياسة المصريين على وعى عميق بضرورة الوحدة العربية وبالوسائل التى تكفل تحقيقها لولا مؤامرات الاستعمار وضغوطه المتلاحقة لتحويل الوحدة العربية الى مجرد تكتيل للدول العربية حتى تكون جاهزة فى خدمته وقتما وأينما يشاء . ومع ذلك فهناك الجمعيات والهيئات التى أسست فى مصر فى تلك الفترة للتجهيد للوحدة العربية .

فى عام ١٩٣٨ تأسست « جماعة الوحدة العربية » من طلاب الجامعة المصرية وآخرين ، وكان هدفها العمل للوحدة العربية باتحاد روحى وثقافى وأخوى من خلال نشر الزوح الطيبة بين أبناء العروبة على أن يقوم شباب الجامعة بالقمص الأوفر فى تحقيق هذا الهدف ، وذلك عن طريق الرحلات والنشرات والمؤلفات . كما اهتمت بقضية فلسطين .

وفى عام ١٩٤١ تأسس « الاتحاد العربى » بهدف تجديد فكرة الوحدة وتركيزها فى إيجاد اتحاد شعبى بين الأقطار العربية . ولقى

ارتباط الفكرة واقامة الاتحاد بتصريح ايدن وزير خارجية بريطانيا في ذلك الوقت ، وأن هذا التصريح لم يكن الا عاملا مساعدا ومشجعا للفكرة فقط . وأن اللغة العربية هي الأساس الذي اتجهت اليه الفكرة في مظهرها الحالى ، وبهذا أصبحت العامل الاساسى فى العروبة ، ولذلك وجهت الدعوة الى الشعوب التى تتكلم العربية من المحيط للخليج للاشتراك فى الاتحاد من أجل التقارب بين الأقطار العربية ثقافيا واقتصاديا .

وفى عام ١٩٤٦ تأسست « جامعة أدباء العروبة » من رجال الأدب والفكر فى العالم العربى فى القاهرة ، على أن يكون لها فروع فى البلاد العربية . وكانت تهدف الى تدعيم العلاقات الثقافية بين أبناء العروبة فى سائر أقطارها واستقلال الفكر العربى بخصائصه ومميزاته وتوحيد الأهداف والمثل القومية العليا للجامعة الدول العربية .

كل هذا يدل على أن قضية الوحدة العربية كانت - بطريقة أو بأخرى - الشغل الشاغل لمصر ولغيرها من الأقطار العربية ، وذلك برغم كل السلبيات والمعوقات والثغرات والاحباطات والضعف الذى كان يمكن أن تقضى على أمل أية شعوب أخرى فى الوحدة . وتجربة الوحدة بين مصر وسوريا فى عام ١٩٥٨ - على الرغم من الانفصال فى عام ١٩٦١ - تدل على أن الأمة العربية لم ولن تفقد الأمل فى قضية الوحدة المصيرية ، وأن المسألة مجرد مرور وقت معين - طال أم قصر - لحين تجمع كل العوامل الفعالة التى يمكن أن تصل بالمد العربى الى قمته وتحقق الوحدة المنشودة .

٩٤ - سليمان محمد الطماوى (مصر)

إذا كان سليمان الطماوى يعد من أبرز رجال القانون والادارة والتشريع فى العالم العربى ، فان جهوده الاكاديمية والدراسية لم تقتصر على هذا التخصص العلمى ، بل أثر أن يستفيد بهذه الخبرة العريضة والدراية الواسعة فى مجال الفكر القومى فالف كتاب « التطور السياسى للمنجم العربى » ١٩٦١ ، وكتاب « الوحدة الوطنية » ١٩٧٤ . فهو يرى أنه إذا كانت الأمة العربية قد استطاعت منذ أكثر من ألف عام ، وفى ظروف حياة العرب الأولى ، أن تجد الصيغة السياسية التى تلم شمل العرب أجمعين ، وتجعلهم أعزة فى ديارهم ، وخملة لمشغل العلم والحضارة للعالم أجمع ، فأحرى بنا نحن فى ظروفنا الحاضرة ، أن نجد صيغة مناسبة تخرجنا من واقع التجزئة الذى نعيش فيه - بما يتضمنه من مخاطر تصل إلى حد افناء هذه الأمة ، وصهرها فى أمم أخرى أو تحويلها إلى قلة تعيش غريبة فى وطن الآباء والأجداد - وتصل بنا إلى بر وحدة سياسية شاملة ، تعيد إلى الأمة سابق عزها ومجدها .

وينبه الطماوى الأمة العربية إلى أنه إذا كان طريق الوحدة العربية واضحا ، فانه شاق وعمر . فلقد فرضت علينا الظروف الدولية أن نسلك إلى الوحدة سبيلا سلميا . ولم يسجل التاريخ - فيما نعلم - وحدة سياسية كبيرة تمت بطريق سلمى ولكن ذلك لا يعنى استحالة هذا الطريق ، بدليل الوحدة السياسية الشاملة بين مصر وسوريا ، وخطوات الوحدة الجزئية التى تمت بعد ذلك . ولكن الطريق السلمى للوحدة ، إذا كان ممكنا فى ذاته فانه يتطلب جهودا شاقة ومستمرة ، لا تجل من تكرار أخطار التجزئة ، وتدعيم الفكر الوحلى وترسيخه على المستوى القومى ، لأن أعداء الوحدة لا يملون ، ولا يزالون يسخرون كل ما وصل

اليه العلم والتجربة للابقاء على الحالة الراهنة فى الوطن العربى ، لأنها
البيئة المناسبة لتحقيق مآربهم .

وإذا كان أعداء الأمة العربية يؤمنون فى قرارة أنفسهم بأن الوحدة
أثية لا ريب فيها ، فانهم يقاتلون معركة تعطيل لها ، وتأخير ليوم ميلادها .

وقد يتهاون البعض ولا يرى كبير خطر فى أن تتأخر الوحدة بضع
عشرات من الأعوام ما دام أمرها حتم وقدر ، لا سيما وأن الأمة العربية
قد عاشت فى واقع التجزئة أمدا طويلا . لكن الطماوى يؤكد خطورة هذا
التفكير : ذلك أن الوطن العربى يتفق الآن فى ظاهرة واحدة ، وهى حالة
التخلف التى تدفعه بسبب ما عاناه من استعمار طويل ، وإن كانت
أجزاؤه تتفاوت فى درجة التخلف والتطور الاجتماعى التى وصلت إليها
على النحو المعروف . ولو قدر لكل جزء من أجزائه أن يواجه التخلف
الذى يمانيه بأسلوب خاص ، لترتب على ذلك تكريس لواقع الانفصال ،
وربط لكل جزء من أجزاء الوطن العربى بعجلة كتلة معينة من الكتل ،
ونظام اقتصادى واجتماعى متباين ، بالنظر إلى اختلاف ثقافات ونظم
النول الاستعمارية التى غلبت على أجزاء الوطن العربى ولو تأخرت
الوحدة أكثر من اللازم لصار الطريق السليم إليها أمرا مشكوكا فيه ،
فى حين أن قيام وحدة سياسية على قدر مقبول من القوة ، فى وقت
مناسب ، من شأنه أن يخرج بالأمة العربية من واقع التخلف الذى هى
فيه ، إلى حالة التقدم التى هى جليرة بها ، فى سهولة ، وبعبء عن المخاطر
المرتبطة بها ، وفى ظل فلسفة اجتماعية تنبع من واقع بيئتنا وتاريخنا
وظروفنا الاجتماعية ، وتبقى على هذه الأمة خصائصها المميزة ، وتمكنها
من استئناف دورها فى بناء الحضارة العالمية ، ذلك الدور الذى حال
الاستعمار بينها وبين أدائه ردحا من الزمن .

ويعتقد الطماوى أن أكبر أسبابة إلى الوطن العربى ، أن تحول
اعتبارات شخصية مؤقتة ، دون تحقيق الوحدة السياسية ، وقد تهيات
ظروفها . ولذلك لا يحبذ الطماوى تجسيم الأخطاء المنسوبة إلى التجربة
الأولى للوحدة . فالحقيقة أن الوحدة لم تنفض بسبب أخطاء داخلية ،
بقدر ما انفضت لأسباب خارجية . ومهما كانت الاستعدادات ، فإن كل
وحدة جزئية حقيقية فى الوطن العربى سوف تهاجم بلا هوادة . وذلك
لا يعنى أننا نقتل من فائدة الدراسات والاعدادات التمهيدية للوحدة ،
ولكن كل ما يريد الطماوى أن يلفت الأنظار إليه ، أن المبالغة فى ارجاء
الوحدة يدخل فى طياته أخطارا أكثر مما تسببه وحدة تتم بشئ من
العجلة . أننا لا نعرف ما تنكشف عنه الأيام ، فى عالم تتحكم فيه

الاكتشافات العلمية ، ويزداد فيه القوى قوة ، والضعيف ضعفا . ان
الوحدة العربية ليست مجرد وسيلة لبضع التخلف ، ولكنها في حقيقتها
أهم أسباب البقاء للأمة العربية . ومن هنا كانت دعوة الطماوى الى تجنب
المبالغة فى التخوف من الأخطاء ، والإغراق فى الدراسات والاستعدادات
بما يؤدى الى عكس المطلوب ، ويضعف كل جزء من أجزاء الوطن العربى
الى أن يسلك طريقا مستقلا قد يكون من غير الميسور له أن يعود فيه
مرة أخرى .

ويستعرض سليمان الطماوى فى كتابه « التطور السياسى للمجتمع
العربى » ثلاث مراحل تمثل تاريخ الوطن العربى فى هذا المجال وهى :
مرحلة الدولة العربية الموحدة ، ومرحلة التفكك ، ثم مرحلة التقارب
ومظاهره واحتمالاته المستقبلية . وبالنسبة للمرحلة الأولى يرى الطماوى
ضرورة دراسة النظم السياسية التى عاشت فى ظلها الدولة العربية
الأولى ، بغض النظر عن اختلاف الألوان التى أصطبغت بها تلك النظم
باختلاف الظروف التى مرت بها . ذلك أن هذه النظم التى طبقت فى فترة
طويلة من حياة الأمة العربية ، والتى امتدت بعض مظاهرها الى ما بعد
الحرب العالمية الأولى ، قد طبعت الوطن العربى بطابع ما تزال آثاره
ملبوسة حتى الآن . والنظم السياسية لابد أن تكون نابعة من خصائص
البيئة حتى تستطيع الاستمرار ، ولذلك يؤمن الطماوى بأن فشل كثير
من النظم التى أخذناها من الغرب فى الماضى ، إنما يرجع الى تجاهل هذه
الحقيقة .

أما بالنسبة للمرحلة الثانية : مرحلة التفكك التى تشكل الوضع
السياسى الراهن للمجتمع العربى ، فإن الباحث سيجد مادة خصبة زاخرة
بالتناقضات . فمن الدول العربية ما يأخذ بالنظام المطلق ، ومنها ما يطبق
نظاما مقيدا من نظم الحكم . ومنها ما يأخذ بنظم عصرية حديثة ، وبعضها
ما يزال يحتفظ بالأوضاع القديمة على الأقل من حيث الشكل . هذا فضلا
عن التباين الواسع بين الدول العربية من حيث الأوضاع الاجتماعية والبناء
الاقتصادى . والارتباط العضوى بين النظم السياسية وبين الأوضاع
الاقتصادية أصبح من المسلمات فى الوقت الحاضر . وهذه التناقضات
لها أسباب محلية ، ودوافع دولية ، ومن هنا كانت المهنة القومية الملقاة
على عاتق الفكر العربى فى تقصى الحقائق الكامنة وراء هذه التناقضات .
حتى يرى القرب أوضاعهم السياسية المختلفة على حقيقتها .

أما بالنسبة للمرحلة الأخيرة : مرحلة التقارب واحتمالات المستقبل ،
فإن العمل بطريق سلمى على إعادة الدولة العربية إلى سابق عهدها فى

ضرورة من الصور ، يشكل الهدف الاستراتيجي الذي يتحتم على كل القادة والمفكرين العرب أن يصلوا اليه بطريقة أو بأخرى . ولا شك أن السبيل إلى تحقيق هذا الهدف طويل وشاق ، لأن الدعوة إلى الوحدة تنهض أساسا على الاختيار والاقتناع . ولهذا فإن الصورة السياسية التي من شأنها أن تحظى برضاء كافة أقاليم الأمة العربية يجب أن تتسم بالمرونة ، وتتوفر بركات الوحدة ، دون المساس بالاعتبارات المحلية التي قد يختلف فيها اقليم عن اقليم ، أو شعب عن شعب . ومن هنا كانت ضرورة تلمس أفضل الصور لاقامة وحدة سياسية بين أقاليم الأمة العربية .

رأهم العقبات ذات الطابع الخارجي - التي تعمل جاهدة على عرقلة الوحدة السياسية بين الدول العربية - الاستعمار بدل أفنعتة المتعددة والصهيونية بكل مؤامراتها المستمرة ، ويضاف إليهما عاملان مساعدان ، هما أثر أيضا في تعطيل قيام الوحدة ، وهما دواعي السياسة الدولية والتوازنات بين العسكريين الشرقي والغربي ، ثم استبعاد القوة كوسيلة لإتمام الوحدة السياسية . وهذه العوامل أو العقبات متداخلة في بعضها بعضا بحيث يستحيل معالجتها أحداها دون الأخرى . فالاستعمار مرتبط ارتباطا عضويا بالصهيونية ، وكلاهما يلعب دورا خطيرا في التوازن بين الشرق والغرب . وفي ظل هذه الظروف المعقدة المتشابكة يتحتم على القوميين العرب أن يسعوا لإتمام الوحدة السياسية على أساس الدعوة القائمة على الاقتناع فقط .

أما العقبات ذات الطابع الداخلي فيرجع معظمها إلى الاستعمار ، فهي في الحقيقة دخيلة على مجتمعنا العربي الذي عاش قرونا عديدة متألما برغم كل شيء . ويقطع الطماوى بأن هذه العقبات التي يبرزها المفرضون من أعداء الوحدة السياسية العربية ، إنما هي عقبات مؤقتة ، لا تحتاج إلى كبير جهد لإزوالها ، لأنها ضد الطبيعة والزمن كفيل بها ، والدليل على ذلك أن كثيرا منها قد زال ، والباقي يمكن ببعض الجهد وحسن النية أن يزول .

ويحدد الطماوى مظاهر هذه العقبات الداخلية في اختلاف نظم الحكم في الدول العربية ، والتفاوت في حرية الحركة وامتلاك عنصر المبادرة ، والشموبية والطائفية ، وتباين الظروف الاجتماعية في الوطن العربي ، والتعارض الظاهري - الذي يوحى به المفرضون - بين المصالح . لكن كل هذه السلبات العارضة تقابلها إيجابيات راسخة ممثلة في توافر مقومات الوحدة السياسية : وحدة اللغة ، ووحدة الجنس ، ووحدة

التاريخ ، والوحدة الروحية والدينية ، والوحدة الجغرافية ، والتقارب الاجتماعي . كما أن الوحدة السياسية لم تعد موضوعا قابلا للجدل والاختلاف حوله ، لأن كل التجارب التاريخية التي مر بها الوطن العربي أثبتت أن الوحدة السياسية ضرورة قومية ، وسياسية ، وعسكرية ، واقتصادية ، وروحية ، وإنسانية .

ويوضح سليمان الطماوى أن ما سبق أن ذكره لم ينب عن أذهان العرب المنصفين ، ولهذا فإن العرب ، حكاما ومحكومين ، لا يجادلون فى ضرورة قيام الوحدة السياسية بين الشعوب العربية : نادى بها المفكرون والرواد فى الماضى وينادون بها الآن . بل إن الحكام أنفسهم لم يجدوا بدا من التسليم بها . والخلاف بين طبقة الحكام - لا بين المحكومين - على الوحدة السياسية لا يرجع - على الأقل فى الظاهر - الى عدم إيمانهم بها ، وإنما لرغبتهم فى أن تتم الوحدة فى صورة معينة أو بطريقة معينة ، مما يكفل تحقيق مصالح اقليمية ضيقة أو شخصية زائلة .

ولذلك يحذر الطماوى فى كتابه « الوحدة الوطنية » - ويقصد بها الوحدة القومية - من أنه حينما تسللت الى جسد الأمة العربية جراثيم الفرقة والضعف فى صورة شعوبية وعقائد غريبة على الفكر العربى القومى ، غلب العرب على أمرهم فى عقر دارهم ، وتقلصت دولتهم من أطرافها ، فأخرجوا من أسبانيا (الأندلس) بعد أن مكثوا فيها أكثر من سبعة قرون ، وبعد أن نقلوا الى أوروبا الحضارة والعلم والنور ، ثم تأمرت أوروبا على الأمة العربية ، فمزقتها شر ممزق ، ثم غرست فى قلبها إسرائيل لتقضى عليها القضاء الأخير ، ووضعت المخططات المدروسة للقضاء على عروبة أكبر جزء ممكن من أراضى العرب : فى شمال سوريا ، وفى شرق العراق ، وفى الخليج العربى ، وفى جنوب السودان وفى أطراف المغرب العربى الخ .

وكما أنقذت الوحدة العربية ، الأمة العربية من الدمار أمام الغزو التتري ، والغزو الصليبي ، قانها لا تزال الحصن الحصين أمام مخططات أعداء العرب . ولهذا فإن أعداء الأمة العربية - بالرغم من اختلاف أهدافهم وأساليبهم - يجمعون على محاربة الوحدة العربية بكافة السبل والوسائل ، وخاصة بتحويل الفروق النوعية بين الأقطار العربية الى ثغرات ضعف وخلل فى البناء العربى ، بدلا من أن تكون مصدرا للخصوبة والتنوع والقوة . فالوحدة السياسية القومية لا تنال من ذاتية الأقطار العربية ، لأنها كلها أعضاء فى جسد الأمة العربية . فهى تلتقى

فى الخصائص التى تشكل الأمة ، لكنها تنفرد بخصائصها الذاتية التى
تستندعها من الوضع الجغرافى ، والتطور التاريخى والحضارى الذى تعرضت
له . وادراك هذه المعانى واستيعابها ، هو الذى يقوى الوحدة القومية
ويقومها على أساس من العلم والعقل ، لا على أساس العاطفة والانفعال
وحدهما .

٥٠ - رفاعة رافع الطهطاوى (مصر)

كان رفاعة رافع الطهطاوى أول مفكر قومى عربى حديث حاول القيام بعملية انفتاح فكرى للثقافة العربية على الفكر الغربى . فلم تكن مهمته مجرد اقتباس من الفكر الغربى بل قام بتحليل الاتجاهات التى لمسها بنفسه فى الثقافة الفرنسية من خلال المفاهيم العربية التى تحتوى على الممانى والقيم ذاتها أو ما يشبهها ، حتى تكون قريبة ومحببة للقارىء والمثقف العربى . ولذلك جمع الطهطاوى فى فكره بين الأصالة والمعاصرة ، فلم يفلق ذهنه المتفتح فى مواجهة اتجاهات السانية تنتمى الى حضارات أخرى ، وفى الوقت نفسه لم يلهث وراء هذه الاجتهادات والاتجاهات حرصا منه على هويته الأصيلة والخاصة به . وكانت اجتهاداته ، بطبيعة الحال ، تستمتع القيام بعملية انتقاء واختيار واعين ، وكان من الوعى العميق بحيث لم يشوه الفكر العربى أو الفكر الفرنسى ، بل أوجد بينهما قنطرة موضوعية تحل فوقها اجتهادات الأخذ والعطاء . لذلك استطاع أن يحول إعجابه بالثقافة والسياسة الفرنسية الى مادة شائعة لمواطنيه من خلال بلورة جوهرها المنسجم مع الجوهر الفكرى للحضارة العربية .

من هنا كان كتابه « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » عام ١٨٣٤ كتابا رائدا بكل ما تحمله الريادة الفكرية من معان . وإذا كان هذا الكتاب يحمل كل ملامح المعاصرة الحضارية ، فإن الطهطاوى أصدر فى عام ١٨٦٨ كتابا يلقى الأضواء على الأصالة الحضارية فى تاريخ المنطقة العربية ، وهو كتاب « أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى اسماعيل » . الذى كان أول كتاب علمى حديث يؤلف باللغة العربية فى التاريخ القديم اعتمد فيه الطهطاوى على نتائج البحوث الأثرية والتاريخية حتى عصره .

وكان احساس الطهطاوى باللغة العربية كقاعدة حضارية وفكرية للقومية العربية احساسا قويا وعمليا فى الوقت نفسه . ففى عام ١٨٦٩ اصدر كتابه « التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية » الذى كان اول عرض عربى حديث للنحو ، لم يؤلف بأسلوب المتن والشروح ، كما فعل معاصرو رفاة بل هو كتاب تعليمى سهل العرض به جداول ايضاحية كثيرة على نمط الكتب الأوروبية فى النحو الفرنسى والنحو العربى . فلم يقتصر حماس الطهطاوى للغة العربية على الاشادة بمبقرتها ثم اضافة تعقيدات جديدة اليها كما أغرم بذلك الكثير من النحاة والشراح ، بل أراد أن يجعلها فى متناول الجميع ، لأن الانسان العربى لابد أن يجيد اللغة العربية عن حب وحماس .

لم يقتصر النشاط الفكرى للطهطاوى على تحديث الدراسات اللغوية بل توغل فى مجال التثقيف السياسى والاقتصادى والاجتماعى عندما اصدر فى عام ١٨٧٠ كتاب « مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب المصرية » الذى كان كتابا رائدا فى مجاله أيضا ، فيه تجد اقتباسات كثيرة من كتب الأدب العربى الى جانب مراجع ومعلومات استقاها الطهطاوى من الكتب الأوروبية . فالنهضة العربية - فى نظر الطهطاوى - لا تنهض على الحاسة والبلاغة والعاطفة السباخنة ، بل تمتد على الثقافة الشاملة والعميقة والواعية بمتغيرات العصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

كما يرى الطهطاوى أن بناء الانسان العربى لا يتأتى الا بتربية عقله ونهذيب نفسه . لذلك اصدر فى عام ١٨٧٢ كتاب « المرشد الأمين للبنات والبنين » وكان اول كتاب عربى حديث فى التربية بصفة عامة وتعليم البنات بصفة خاصة ، اعتمد فيه الطهطاوى على الدراسات الأوروبية فى مناهج التربية المعاصرة له ، وضمنه اقتباسات كثيرة من المؤلفات العربية فى الدين والأدب ، وركز فيه أيضا على جوانب مختلفة من التربية السياسية والتربية الدينية .

وبالاضافة الى جهوده العملية فى حقل التربية والتعليم ، فقد كان الطهطاوى من رواد الصحافة العربية المعاصرة حين أشرف على القسم العربى بجريدة « الوقائع المصرية » التى كانت تصدر بالتركية والعربية فى آن واحد . كما أنشأ فى ١٨٧٠ مجلة « روضة المدارس » التى كانت تصدر نصف شهرية باشرافه ، ونشر بها مقالات ثقافية كثيرة وفصولا جمعت بعد ذلك فى كتب مثل كتاب « إقول السديد فى الاجتهاد والتقليد » ، و « رسالة البدع المقررة فى الشيع المتبررة » .

وريادة الطهطاوى فى ميدان الترجمة والانفتاح على حضارة العصر ليست فى حاجة الى تأكيد . يكفى أن نذكر قيامه بإنشاء مدرسة المترجمين (مدرسة اللسن) فى عام ١٨٣٥ . بل ويأشر الترجمة ومارسها بنفسه على أوسع نطاق ممكن ، ففي عام ١٨٣٨ قام بمراجعة ترجمة ونشر كتاب : « بداية القدماء وهداية الحكماء » وكان أول كتاب حديث ينشر باللغة العربية فى التاريخ القديم . وفى عام ١٨٤٣ قام بترجمة ونشر كتاب « مبادئ الهندسة » . وألحق به معجما للمصطلحات الهندسية . وفى عام ١٨٤٩ راجع ترجمة كتاب : « الروض الأزهر فى تاريخ بطرس الأكبر » . وفى عام ١٨٦٨ قام بترجمة وطبع قانون التجارة الفرنسى .

كانت مهمة الطهطاوى شاقة ومرهقة لأنه يجب ألا يقرب عن بالنأ أنه ما ان أزف القرن التاسع عشر حتى كانت المسافة التى تفصل الغرب عن الشرق شاسعة جدا - لطول ما غفا الشرق - بحيث أصبح سد الهوة بين الجانبين ، من المهمات الضخمة الهائلة . فلم تكن تيارات الفكر الغربى الحديث قد مسته بعد ، وكان الى جانب هذا قد انقطعت صلته الحية بتقاليده الخاصة العريقة . لذلك كان من الطبيعى أن تعتمد طليعة الرواد والوسطاء بينه وبين الغرب ، الى التحرك ببطء وحذر ، لئلا يفزع مواطنوها فيعمدوا اما الى النفور العنيف من الغرب والانغلاق فى مواجهته ، أو الى الانفتاح الأهوج الانتحارى الذى لا تقل نتائجه خطورة عن الانغلاق .

هكذا جعل الطهطاوى من مضر أول منطلق تسرب منه الفكر الغربى الى أنحاء العالم العربى ، وكان كتابه « تخليص الأبريز » ايدانا بهذا الانطلاق منذ عام ١٨٣٤ . فعندما يناقش مبادئ التحديدات الدستورية مثلا ، يسلم من بداية الأمر أن « أكثرها مما ليس فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله » ولكنه يمضى ، مع ذلك ، فى سرد عدة استشهادات مأخوذة من الآثار العربية الأدبية ، يؤيد بها المبادئ نفسها . وبذلك كان الطهطاوى رائدا للأسلوب الذى اتبعته بعد ذلك معظم الدراسات السياسية الحديثة ، والنسب كثيرا ما نجد فيها مقارنة كلمة عمر الشهيرة « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟ » بكلمة جان جاك روسو فى مستهل كتابه « العقد الاجتماعى » : « ولد الانسان حرا فى حين تكبله القيود فى كل مكان » . وكانت مثل هذه المقارنات تعقد بين المفاهيم الديمقراطية للحكومة ، والمبادئ القرآنية فى « الشورى » للتأكيد على أن مثل هذه المبادئ كحرية الرأى والفكر ، وحق مقاومة الحكام الظالمين ، وكراهية الحكم المطلق فى جميع مظاهره وأشكاله . إنما سبق وكان لها نظائرها فى حياة العرب وتقاليدهم .

وتتجلى ريادة رفاة الطهطاوى كأوضح ما يكون فى عينه الناقدة التحليلية التى تناول بها الملامح السياسية السائدة فى فرنسا فى عصره . فتم يترجم الوثائق السياسية كالميثاق الذى أعلن به الملك لويس الثامن عشر عودته الى الحكم ، بل وضع تحليلا تقديرا للنظام السياسى الفرنسى برمته ، فى ضوء تقاليده الربرية الخاصة ، فقد جاء فى المقدمة التى استهل بها ترجمة الميثاق (الشرطة) مثلا ، قوله :

« فيها (الشرطة) أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل ، فلندكره لك ، وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتابه الله تعالى ، ولا فى سنة رسوله ، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تصير الممالك وراحة العباد ، وكيف انقادت حكاهم والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم وتراكم بناهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيها من يشكو ظلما أبدا ، والعدل أساس العمران » .

هنا يتضح لنا كيف كان الطهطاوى متأثرا تأثرا خاصا بالنصوص التى تحتم المساواة أمام القانون ، والإجراءات القانونية الصحيحة ، ومنها المحاكمة على يد هيئة من المحلفين ، واستقلال القضاء ، وحرية الاعتقاد ، وحصانة الملكية الخاصة طالما أنها لا تبس المصلحة العامة . وهو يؤكد على الصفة الزمنية لا الالهية للشرائع الفرنسية ، ويصف بتفصيل دقيق نظام التمثيل النيابى بمجلسيه (النواب والشيوخ) ، وقانونه الانتخابى المعقد . انه يقدم صورة صادقة موضوعية محايدة ، ولكن بعطف ، عن الطرائق والأساليب السياسية الفرنسية بلسان يفهمه مواطنوه العرب .

ان ريادة الطهطاوى الفكرية تحتم على الباحثين فى مجال القومية العربية أن يتجنبوا الوقوع فى الخطأ الذى يؤدى بهم الى دراسة الفكر العربى السياسى - ابتداء من القرن التاسع عشر وحتى الآن - باعتباره نظاما مغلقا ، مستقلا عن التأثير العربى . فلاشك أن المفاهيم الغربية أصبحت تشكل جزءا لا يتجزأ من التقاليد العربية سواء على المستوى الفكرى السياسى المجرد أو على المستوى التطبيقى من خلال المؤسسات السياسية المنتشرة فى شتى أرجاء العالم العربى .

وإذا كان الطهطاوى قد أصر على إبراز أوجه الشبه بين التقاليد السياسية الفرنسية والعربية ، فإن موضوعيته قد حتمت عليه أيضا إبراز الفروق والاختلافات . فإذا كان الجانبان على وفاق تام عميق فيما يتعلق بالمبادئ الأساسية ، وهى الحرية والمساواة والعدالة ، فإن الفروق تكمن فى أن الفرنسيين جسّدوا مبادئهم فى أجهزة تنفيذية تعمل على

تطبيقها ، كما تكمن فى وجود رأى عام نشيط يؤمن مراعاة تلك المبادئ
عندهم : أى أنهم استطاعوا - الى حد كبير - التخلص من الثغرة بين
الأقوال والأعمال ، بين النظرية والتطبيق ، بين المبدأ والواقع . وهى
الثغرة التى عانى منها العرب الأمرين بطول تاريخهم الحديث بصفة
خاصة .

ولعل أروع ما فى زيادة الطهطاوى الفكرية وغيره من الآخذين
بالمذنية الغربية الأوائل ، أنهم لم يكونوا فى موقف دفاع ، ولا تبرير ولا
دعابة ولا انبهار . اذ أنهم كانوا من الرزاد الأوائل أيضا فى ادراك
الاطماع الخفية التى جاء الاستعمار الغربى ليحققها تحت ستار خادغ من
الحضارة الحديثة . وكانت الصلات الفكرية والثقافية والحضارية التى
بدأت فى مثل ذلك الجو من الود والتفاهم المثمر قد تحولت بعد ذلك الى
نوترات وصراعات ناتجة عن السياسة الاستعمارية التى اتبعتها دول
الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر . وانتقلت علاقة الفكر والحضارة
بين العرب ودول الغرب من مرحلة المبادئ الانسانية والمثل القومية الى
مرحلة الصراعات والمدافع والأساطيل ، أى الى المناخ الذى لابد أن يصمت
فيه صوت الفكر .

وكان الطهطاوى رائدا أيضا فى موقفه من مفهوم القومية . فقد كان
الوعى السياسى فى العالم الاسلامى حتى عصر الطهطاوى نابعا من تقسيم
الأفراد القيمين فى الدولة الاسلامية وفق أديانهم ومذاهبهم الدينية ، لكن
الطهطاوى أدرك بحسه وثقافته وفكره أن الوعى السياسى الحديث يتخذ
مقياس الانتماء القومى أساسا لتحديد موقف المواطنين من الدولة . وكانت
ريادة الطهطاوى فى التأكيد على فكرة الانتماء القومى الذى يجعل أبناء
الوطن الواحد أخوة فى القومية بصرف النظر عن اختلافهم فى الدين . لكن
الطهطاوى الذى عرف الفكرة القومية بالصورة التى عرفت فى أوروبا فى
عصره لم يعن بتفصيل هذه القضية وإنما ركز على جوهرها فقط . ولذا
فقد شرح بمبارتين موجزتين المفهوم السياسى لكلمتى الوطن والملة ، يقول
الطهطاوى : « أبناء الوطن متحدون دائما فى اللسان والدخول تحت
استرعاء ملك واحد والانتقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة » . ويقول
فى موضع آخر : « الملة فى عرف السياسة كالجنس جماعة الناس
السكانة فى بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحدة وعوائدها
متحدة ومنقادة غالبا لأحكام واحدة ودولة واحدة » .

وربما يدل استخدام الطهطاوى لكلمتى « دائما » بالنسبة لخضوع
أبناء الوطن لدولة واحدة ، و « غالبا » بالنسبة لخضوع أبناء الملة

الوحدة لولة واحدة - على تمييز الطهطاوى بين الانتماء الوطنى والانتماء القومى ، بمعنى أن الانتماء الوطنى انتماء محلى لا يتجاوز حدود الدولة فى حين يتجاوز الانتماء القومى الحدود السياسية . لذلك فقد فشل المحللون والمفكرون الاقليميون فى محاولتهم لتجريد الطهطاوى عن الانتماء العربى فى فكره السياسى بحجة أنه يحب مصر ولا يرى لنفسه وطناً غيرها . فالطهطاوى يرى حب الوطن أمراً طبيعياً باعتبار الوطن المكان الذى نشأ فيه الانسان . ولكن ادراك الطهطاوى للانتماء العربى لمصر واضح فى حبه الشديد للتراث العربى واقتناعه الثابت بقيم الحضارة العربية . وكثرة الاقتباسات فى كتبه من التراث العربى دليل على مدى تركيزه على الانتماء العربى لمصر وللانسان المصرى .

ان الطهطاوى يدرك تماماً أن أبناء اللسان الواحد يكونون ملة واحدة أو أمة واحدة وأن مصر جزء لا يتجزأ من العالم العربى * لكن هذه القضايا القومية لم تكن محل جدل أو بحث فى ذلك الوقت لأن العالم العربى كان يشكل وحدة سياسية مترابطة تحت ظل الحكم العثمانى . لذلك ركز الطهطاوى نشاطه القومى على بناء الانسان العربى حتى يتخلص من مظاهر الظلم والتخلف الحضارى التى أصابت الأمة العربية برغم وحدتها السياسية آنذاك . ومن ثم كان الطهطاوى رائداً من رواد القومية العربية عندما كرس حياته لخدمة الانسان العربى : عقلاً ووجداناً ونفسجاً حضارياً .

٥١ - نجيب عازوري (لبنان)

يعتد نجيب عازوري (١٨٨١ - ١٩١٦) من الرواد الأول لحركة القومية العربية ومن أوائل الذين نادوا بفصل الأمة العربية عن الامبراطورية العثمانية . وعلى الرغم من حيواته القصيرة التي لم تتعد الخمسة وثلاثين ربيعاً ، فإنه ترك بصماته الواضحة على الفكر القومي العربي ، وأن لم يزل يحظى الرفض من الدراسة والتحليل . وكانت حياته مزيجاً من الكفاح العملي والانجاز الفكري من أجل القضية العربية التي نذر لها حياته . فقد تمثل كفاحه العملي في أنه وضع أول برنامج واضح محدد من أجل استقلال الولايات العربية عن الحكم التركي ، وكان أول من نبه الى الخطر الصهيوني الذي يهدد الأمة العربية منذ أوائل القرن العشرين ، وأوضح أن القومية العربية يمكن أن تكون السد المنيع في مواجهة المحاولات اليهودية لانشاء دولة صهيونية في فلسطين . وبعد تخرجه في مدرسة الدراسات العليا في باريس وعودته الى الشام تولى منصب نائب حاكم القدس نتيجة لنبوغه المبكر ، اذ لم يكن قد تجاوز التاسعة عشرة من عمره عندما تولى هذا المنصب الكبير في عام ١٨٩٨ وظل يشغله حتى ١٩٠٤ .

ولعل الانجاز الفكري عند نجيب عازوري يتمثل في تسجيله لكل التجارب السياسية والادارية التي مر بها ، وتحليل الدلالات القومية الكامنة وراءها . فكان بمثابة شاهد على عصره الذي واكب مرحلة خطيرة من مراحل انتقال الأمة العربية من الحكم العثماني الى مواجهة الهجمات الاستعمارية التي بلغت قممتها في الهجمة الصهيونية التي اقامت دولة اسرائيل على ارض فلسطين فيما بعد . فقد اتاح له منصبه كنائب لحاكم

القدس أن يلمس عن قرب مخازى الإدارة العثمانية من خلال حكام القدس الأتراك الذين عاصروهم ، لذلك حرص على تسجيل تصرفاتهم الفاسدة وغرامهم بالرشوة وتسامحهم مع اليهود وتفاضيهم عن أواجهم القادمة لاستيطان فلسطين تمهيدا لاقامة دولة إسرائيل . ويبدو أن اطلاع عازورى على نظم الإدارة والحكم فى أثناء بعثته الى باريس ، جعله يكشف أبعاد الفوضى الإدارية التى عمت البلاد تحت الحكم العثمانى ، فلم يحتمل الاستمرار فى ممارسة منصبه كنائب لحاكم القدس فاستقال منه بمحض ارادته . ويبدو أنه أدرك أن قيود الوظيفة الرسمية ستعوقه عن الاستمرار فى كفاحه القومى ففضل التخلّى عنها ، وتوجيه جهوده إلى القضية العربية برمتها . وفى كتابه التى كتبه بالفرنسية فى عام ١٩٠٥ بباريس بعنوان « يقظة الأمة العربية فى تركيا الآسيوية ازاء وجود مصالحيه لكل من الدول الكبرى الأجنبية والكرسى الرسولى والبطريركية المسكونية واشتداد التنافس فيما بينها » ، فى هذا الكتاب ذى العنوان الطويل أوضح عازورى السبب فى استقالته فقال :

« نحن نرتفع فوق الأحكام الدينية المسيحية ، ونتحرز من عواطفنا وقناعاتنا ، غير نأظرين إلى القضية إلا من جهة سياسية محضة ، كالتى درسناها خلال سبب سنوات فى منصب قد تركناه منذ قليل بملء حريتنا وضد السلطان نفسه لنقوم بعمل مقدس فى سبيل الوطنية والعدالة الانسانية . طوال هذه المرحلة كنا نعيش مواطنينا وكنا على اتصال دقيق باليهود الذين راقبناهم فى البلاد التى هى المسرح الأكثر نشاطا لجهودهم الصامتة والمؤذية » .

وفى دراسة بعنوان « من رواد القومية العربية » : نجيب عازورى ، نشرها هانى المعداوى فى مجلة « الموقف العربى » يناير ١٩٧٩ ، يقدم لنا الباحث صورة تاريخية مثيرة للاسلوب التى اتبعه عازورى فى رفع تقريره الى السلطان عبد الحميد - عن طريق المفتش العام - كاشفا فيه النقاب بجلالة عن حقيقة الاستعمار الاستيطانى الصهيونى فى فلسطين ، ويؤكد فيه أن ولاية السلطة العثمانية وقناصل الدول الأجنبية لا يدركون أبعاد هذا الأمر ولم يكلفوا أنفسهم عناء رفع تقارير عن ذلك الى حكوماتهم ، وعندما يش عازورى من أن تأخذ السلطنة ذلك الأمر مأخذ الجد ، أراد أن يقرن القول بالعمل ، فسمى منذ عام ١٩٠٠ الى تأسيس « عصبة الوطن العربى » ، وعندما أعلن عن تكوينها فى عام ١٩٠٤ أصدرت الدولة العثمانية حكمها عليه بالاعدام غيابيا . ذلك أنه فى تلك الفترة كان قد انتقل للاقامة فى باريس حيث أخذ يصدر البيانات التى تهجم الحكم

التركي في الولايات العربية ، داعيا الى استقلال الأقطار العربية عن السلطنة العثمانية وتكوين دولة مستقلة ذات أسس عصرية يتم فيها الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية فيما يتعلق بشئون الحكم والادارة .

ويمضي هاني المعدادي في اكمال ملامح الصورة المثيرة فيصف لنا نشاط نجيب عازوري طيلة السنوات الأربع التي أمضاها في باريس (١٩٠٤ - ١٩٠٨) حيث وجد ترحيبا وتشجيعا من الحقل الصحفي والأدبي الفرنسي نتيجة لعقله المتفتح وفكره الانساني الناضج . فقد أقيمت الصحف الفرنسية مثل « لوفيجارو » و « لا ليبرتي » و « لا إيكونو » على نشر العديد من مقالاته التي فتحت عيون الرأي العام الفرنسي على القضية العربية . ولم يكتف بهذا النشاط بل أصدر مجلة شهرية باسم الاستقلال العربي اتخذ لها شعار « بلاد العرب للعرب » ، وكانت مثيرا لعرض أفكاره ونشر دعوته للقومية العربية . وبنجاح الانقلاب العثماني ضد السلطان عبد الحميد وعلان الدستور أوقف عازوري صدور مجلته وقرر العودة الى الشام ، لكن السلطات التركية أصدرت حكما الثاني عليه بالاعدام بحجة القيام بنشاطات تهدد أمن الدولة ، وذلك لابعاده عن البلاد ، فقرر العودة الى القاهرة التي واصل فيها جهوده من أجل القومية العربية حتى وافته المنية .

ويشكل كتاب نجيب عازوري « يقظة الأمة العربية » خلاصة لمنهجه الفكري القومي . فقد حدد فيه برنامج « عصبة الوطن العربي » الذي دعا فيه الى تكوين امبراطورية عربية موحدة ومستقلة تضم المسيحيين والمسلمين على السواء . وتمتد هذه الدولة من دجلة والفرات الى خليج السويس ومن البحر المتوسط حتى البحر العربي ، وأن يتم فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية فيما يتعلق بشئون الحكم والادارة . وتأخذ الدولة الجديدة شكل السلطنة الدستورية الليبرالية التي تقوم على أساس حرية الأديان كافة ، وتساوى جميع المواطنين أمام القانون ، على أن يحكمها مسلم عربي وأن يحترم استقلال لبنان ونجد واليمن . أما عن ريادة عازوري في التنبيه الى خطر الوجود الصهيوني في فلسطين فيقول في كتابه :

« ان ظاهرتين هامتين متشابهتين الطبيعة بيد أنهما متعارضتان لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن تتضحان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية . أعني يقظة الأمة العربية ، وجهد اليهود الخفي لاعادة تكوين مملكة اسرائيل القديمة على نطاق واسع ، وعصير هاتين الحركتين هو أن تتعاركا

باستمرار حتى تنتصر احدهما على الأخرى ، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثلان مبدئين متضاربين يتعلق بهما مصير العالم » .

ولا يملك الباحث أو القارئ سوى أن يذهل أمام هذه البصيرة الثاقبة التي استطاع بها نجيب عازورى فى عام ١٩٠٥ أن يستشف كل الأحداث المصرية والماسوية التي وقعت بعد ذلك فى المنطقة العربية على مدى ثلاثة أرباع القرن . فقد تعلق مصير العالم - عدة مرات - ومازال معلقا بالنتيجة النهائية للصراع العربى الاسرائيلى . قال عازورى هذا الكلام الخطير فى وقت كانت فيه الأمة العربية ترزح تحت نير الامبراطورية العثمانية ، ولم تكن الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى قد برزتا كقوتين عظميين ، ولم يكن البترول العربى قد تحول الى العصب الأساسى لحضارة العصر ، بل كانت الأمة العربية فى طريقها الى الخروج من جحيم الحكم العثمانى لى تدخل فى آتون الاستعمار البريطانى والفرنسى . ومع كل هذا الضباب المتكاثف استطاع نجيب عازورى أن يخرج برؤيته هذه ويعلنها على العالم العربى أجمع . لكن المأساة أن كفاح العرب ضد العثمانيين استغرقهم تماما بحيث لم ينتبهوا الى الخطر المحقق بهم سواء من جهة الاستعمار الفرنسى والبريطانى أو من جهة المخطط الصهيونى الخبيث . ولو انصتوا الى تحذير نجيب عازورى الواضح والمحدد ، لكانوا قد جنّبوا وطنهم كثيرا من الويلات المأساوية .

ولم يقتصر الوعي السياسى والنظرة الاستراتيجية الشاملة عند عازورى على أحوال المنطقة العربية ، بل كان قديرا بنفس القدر فى تحليله لمصالح الدول الأوروبية وصراعاتها من أجل الفوز بأكبر قدر ممكن من تركة الرجل المريض ، وهو الاصطلاح الذى كان يطلق على الامبراطورية العثمانية وهى تلفظ أنفاسها الأخيرة . وعلى الرغم من أن عازورى عاش فى فرنسا وتلقى تعليمه فيها ونشر فيها مقالاته ودراساته وبياناته عندما فتحت له صدرها بعد هروبه من البطش العثمانى ، فإنه وجد فى اهتمام أوروبا بمستقبل الشعوب الواقعة تحت السيطرة التركية تحقيقا صريحا لأطماع هذه الدول الأوروبية ، وترسيخا محددا لمصالحها وسياساتها المستقبلية فى المنطقة . ولذلك فهو يصنّح الدبلوماسية الأوروبية بأن السياسة الراهنة يمكن أن تؤدى الى تركز صورة « البلقنة » فى المنطقة العربية . ولذلك يقول : :

« لكل أمة - البلاد التي تقطنها - بكلمة أخرى ، يجب اتباع المجرى الطبيعي للتاريخ وتقسيم تركيا الآسيوية كما قسمت تركيا الأوروبية الى عدد من الدول المستقلة ، يوازي عددها ، عدد العناصر المتميزة بلغتها وتقاليدها وأصولها التاريخية وحدودها الطبيعية ، دون أن يؤخذ بعين الاعتبار الدين أو المذهب » .

بهذا المنهج العلمي التقدمي بلور نجيب غازوري مفهومه للقومية العربية التي تعتمد في جوهرها على المجرى الطبيعي للتاريخ ، والتقاليد المشتركة ، واللغة الواحدة ، والحدود الطبيعية وغير ذلك من العناصر التي تتميز بها الأمة العربية . كذلك ركز غازوري الضوء على أهمية الموقع الجغرافي المتميز للامبراطورية العربية الموحدة التي اقترح قيامها في فلسطين وسوريا والعراق والحجاز ، فهي تقع في وسط العالم وبين ثلاثة بحار ضخمة هي المحيط الهندي والبحر الأحمر والبحر المتوسط ، وتربط بين ثلاث قارات هي أوروبا وآسيا وأفريقيا . ثم يشير الى فلسطين بصفتها قلب الكيان العربي فيقول :

« ان من يستولى على هذا البلد يسيطر سلطانه على كل البلاد الأخرى ، ويصبح الوكيل والمون للقارات الثلاث دفعة واحدة ، وبالتالي يصبح سيد التجارة العالمية » .

الى هذا الحد من التضج والشمول بلغ الوعي العربي القومي عند نجيب غازوري . وهذا أكبر دليل على أن العقل العربي لم يفقد قدرته على التفكير العلمي الموضوعي التحليلي الدقيق حتى في أحلك الظروف التي مرت بالأمة العربية . ومن الواضح أنه قد بات من المحتم على الأمة العربية أن تستفيد عمليا من الانجازات الفكرية لروادها ومفكرها قبل أن يفوت الأوان وخاصة أننا نقف الآن أمام الاختيار المصيري الرهيب : أن نكون أو لا نكون .

٥٢ - محمد صبحي عبد الحكيم (مصر)

يعد محمد صبحي عبد الحكيم من الرواد المتخصصين في مجال التكامل الاقتصادي العربي الذي يشكل الخط الرئيسي أو العمود الفقري لكل إنجازاته الفكرية ودراساته العلمية . اتضح هذا الاتجاه وتبلور في كتابه « الموارد الاقتصادية في الوطن العربي » ١٩٦٣ ، ثم في دراسته « التكامل الاقتصادي في الوطن العربي » التي نشرت في مجلة « الموقف العربي » عدد فبراير ١٩٧٧ ، وفيها يرى أن قضية الوحدة العربية قد تعدت مرحلة العاطفة والوجدان ، وأنه قد آن الأوان لأن يطرق الباحثون والدارسون النواحي المادية للوحدة ، وتهيئة الرأي العام العربي لتفهمها حتى يستطيع كل عربي أن يدرك ضرورة الوحدة العربية لرفع مستواه المعيشي وزيادته رفاهيته .

فقد هدت الجوانب الاقتصادية للوحدة صبحي عبد الحكيم إلى اختيار موضوع التكامل الاقتصادي في الوطن العربي ، ذلك أن تعميق قضية التكامل كفيل بأن يشعر العرب في كل مكان بمصلحتهم الاقتصادية من إقامة وحدة عربية . وخاصة أن هناك بعض الخصائص العامة المشتركة لاقتصاديات الدول العربية على الرغم من وجود بعض الاختلافات التي تميز اقتصاد كل بلد عربي عن غيره من البلاد العربية . يقول صبحي عبد الحكيم :

« وأولى هذه الخصائص أو السمات هو أنها اقتصاديات منتجة للمواد الأولية ، فعلى الرغم من اتجاه بعض الدول العربية نحو التصنيع ، وفي مقدمتها جمهورية مصر العربية ، فإنه يمكن القول بأن اقتصاديات الدول

العربية ما زالت تعتمد بدرجة كبيرة على الانتاج الزراعى والصناعات الاستخراجية ولاسيما استخراج البترول . ويزيد على ذلك أن بعض البلاد العربية يكاد يعتمد على انتاج محصول واحد أو عدد ضئيل من المحاصيل . ويرجع هذا الى ما أورثه لها الاستعمار من تخلف وتوجيه اقتصادياتها لتكون مراكز لتوريد المواد الأولية اللازمة للصناعة في الدول الرأسمالية الغربية » .

ثم يقسم صبحى عبد الحكيم الدول العربية من حيث نوع المواد الأولية التى تخصصت أو كادت تتخصص فيها الى ثلاث مجموعات :

المجموعة الأولى يلعب القطاع الزراعى دورا رئيسيا فى هيكلها الاقتصادى وتضم مصر والسودان وسوريا والأردن وتونس والمغرب .

والمجموعة الثانية يجمع هيكلها الاقتصادى بين الزراعة وصناعة استخراج البترول ، مثل العراق والجزائر وسلطنة عمان .

والمجموعة الثالثة تكاد تعتمد فى دخلها القومى على صناعة استخراج البترول ، مثل المملكة العربية السعودية والكويت وأبو ظبى وقطر وليبيا .

أما السمة الثانية التى تتسم بها اقتصاديات الدول العربية فهى ضعف الصناعة وتخلفها . ويوضح صبحى عبد الحكيم أن ضعف هذا القطاع لايعود أن يكون الوجه المقابل للسمة الأولى .

وبالرغم من الجهود المبذولة لالاسراع بمعدلات النمو الصناعى فى كثير من الدول العربية فإن نصيب الصناعات التحويلية لايجاوز ١٠٪ من الناتج القومى فى معظمها . لذلك يصل نصيب الفرد من الدخل الصناعى فى الدول المتقدمة الى ثمانية عشر مثالا لنظيره فى البلاد العربية بصفة عامة . كما أن القطاع الصناعى فى أغلب الدول العربية لايتنوعب الا نسبيا ضئيلة من حجم القوى العاملة ، الأمر الذى يتعذر معه وصف أى منها بأنها دولة صناعية ، وذلك على الرغم من أن مقومات التكامل الصناعى متوافرة على الصعيد العربى .

أما السمة الثالثة التى تميز اقتصاديات الدول العربية فهى انخفاض الدخل القومى ومتوسط الدخل الفردى . ولا يستثنى من ذلك سوى الدول البترولية ، لكنها لاتضم من السكان سوى نسبة تقل عن عشر سكان الوطن العربى . لذلك يعد انخفاض الدخل القومى والفردى سمة عامة ومشتركة بين الأغلبية العظمى من الدول العربية ، نتيجة للتخصص

في الإنتاج الزراعي وضعف القطاع الصناعي : ومن ثم انخفض مستوى المعيشة ، وضائق السوق الداخلية بسبب ضعف القوة الشرائية ، وهبطت المدخرات اللازمة للتنمية الاقتصادية .

وقد انعكست هذه السمات على التجارة الخارجية للدول العربية ، بحيث تحتل المواد الأولية مركز الصدارة في صادرات الدول العربية ، ويشكل البترول وحدة نحو ٧٥٪ من اجمالي قيمة الصادرات ، ويأتي بعده القطن الخام الذي يشكل نحو ٦٪ من هذه القيمة . أما الواردات العربية فتشمل المنتجات الصناعية - وخاصة الاستهلاكية ، ثم المواد الغذائية . ويستأثر بتجارة الصادرات والواردات العربية دول أوروبا والولايات المتحدة واليابان ، وكلها دول متقدمة مما يؤدي الى استنزاف الموارد الاقتصادية العربية لتدهور شروط التجارة الدولية لغير صالح الدول النامية التي تعاني موازين مدفوعاتها من الارتفاع المستمر في المنتجات الصناعية ، في حين لا يطرأ مثل هذا الارتفاع على أسعار المواد الأولية التي تشكل أغلب الصادرات العربية . وعلى الرغم من أن العرب رفعوا أسعار البترول وضاعفوها عدة مرات في أعقاب حرب أكتوبر ، فإن هذا الارتفاع سيقع على كاهلهم وعلى كاهل الدول النامية بصفة خاصة ، ذلك أن أي ارتفاع في سعر البترول يقابله ارتفاع مضاعف في سعر المنتجات الصناعية والمواد الغذائية التي تستوردها الدول النامية .

من هنا كانت ضرورة التكامل الاقتصادي العربي حتى يستطيع العالم العربي الوقوف على قدميه في مواجهة هذه التحديات المصرية والمتجددة . يكفي أن نعلم أن الإنتاج الحيواني في الوطن العربي بوضعه الراهن يصل الى حد الكفاية . أما إذا وجهت العناية نحو تنمية الثروة الحيوانية ولاسيما في السودان وأقطار المغرب العربي ، فإن الوطن العربي يستطيع أن يغزو الأسواق العالمية بلحومه وألبانه ومنتجات ألبانه ، إذا أمكن تدبير النقل السريع المزود بأحدث سبل التبريد ، بالإضافة الى امكانيات التوسع في صناعة حفظ الأغذية أو المعلبات .

وإذا كان الوطن العربي بصفة عامة في مركز يحسد عليه من حيث إنتاج الغذاء ومدى كفايته لحاجات سكانه ، فإن كثيرا من البلاد العربية مازالت تملك مساحات شاسعة من الأرض الصالحة للاستغلال الزراعي . وتتركز معظم هذه الأراضي في السودان والعراق والمغرب . وهي تمثل رصيدا هائلا للتوسع الزراعي والنهوض بالاقتصاد العربي عموما ، إذا

تهنأت لها وسائل الإصلاح والاستقلال بتوفير الأيدي العاملة والاستثمارات اللازمة لاستغلالها •

هذا من ناحية التكامل الزراعي والغذائي ، أما التكامل الصناعي فيحتاج الى المواد الخام ومصدر الطاقة ورأس المال واليد العاملة والدراسة الفنية والسوق الاستهلاكية وشبكة النقل والمواصلات • وهذه المقومات مترابطة بحيث يكمل كل منها الآخر ، ولا يقوم الانتاج الصناعي الا اذا توافرت مجتمعة ، لأن غياب أى عامل من عوامل الانتاج الصناعى كقيل بهدم الانتاج كله من أساسه • ومن الواضح أن عوامل قيام الصناعة مجتمعة لاتتوافر فى كثير من الأقطار العربية اذا نظرنا الى كل منها على حدة • أما اذا نظرنا الى الوطن العربى ككل ، فاننا نجد أن هذه العوامل جميعا تتوافر ولا ينقصها سوى التخطيط العلمى والتنفيذ الجاد •

على سبيل المثال لايفتقر الوطن العربى الى رؤوس الأموال اللازمة للتصنيع ، بل ان فائض رأس المال أصبح المشكلة الاقتصادية الأولى التى تواجه بعض الدول البترولية • ونهل رأس المال من بلد الى آخر داخل الوطن العربى أسهل بكثير من نقل أى عنصر من عناصر الانتاج الاقتصادى • وتوظيف رأس المال العربى فى مشروعات قومية داخل الوطن العربى من شأنه تحويل الاقتصاد العربى التقليدى الى هياكل اقتصادية متقدمة لا تعتمد على مجرد الأرصدة الخيالية المودعة فى مصارف العالم الغربى •

وإذا كانت هناك بلاد عربية تشكو نقصا فى الأيدي العاملة اللازمة لقيام الصناعة وتنميتها مثل الدول العربية البترولية والسودان والعراق وسوريا ، فان هناك بلادا عربية أخرى - فى مقدمتها مصر - تستطيع أن تملأ هذه البلاد باحتياجاتها من القوى العاملة • كذلك يحتمل على البلاد العربية التى تملك الكفايات والخبرات العلمية والصناعية أن تضعها فى خدمة البلاد العربية الأخرى ، وخاصة من أجل اعداد جيل جديد فى كل قطر عربى يستطيع أن يمارس الاشراف الفنى على المشروعات الصناعية •

أما الآن فالاقتصاد العربى يسير فى نموه سيرا عشوائيا ، وهو فى أشد الحاجة الى مخطط شامل واسراتيجية كاملة ، وخاصة فى هذه المرحلة التى يحاول فيها دخول ميدان التصنيع • ذلك أن الخطر كل الخطر يكمن فى اقامة التصنيع على رأس الكيانات العربية المجزأة وبذلك تتبعثر رؤوس الأموال فى مؤسسات صغيرة متماثلة مما يرفع تكاليف

الانتاج • كذلك فانه من الحماسة أن تتنافس الدول العربية فى مجال الصناعة فيضيق ميدانها الاستهلاكى وينكمش انتاجها وتتهوى أمام المزاومة الأجنبية القوية • ان الاقليمية الضيقة فى مجال الصناعة لاتعنى سوى التمييز والضمور •

ولاشك أن العرب عندما يتنبهون تطور الأحداث الاقتصادية المعاصرة فانهم يلاحظون وجود اتجاه واضح قوى نحو التكتل والاندماج الاقتصادى بين كثير من دول العالم ، ولاشك أن هذا الاتجاه الاقتصادى العالمى يمكن أن يصيب الاقتصاد العربى باضرار بالغة اذا ظل مجزءا الى وحدات غير متكاملة مربوطة بأسواق خارجية ، وخاصة أن العرب تعثروا فى خطواتهم نحو تحقيق التكامل الاقتصادى ، وكسب مغانم الوحدة الاقتصادية ، وتفاذى أضرار التمزق السياسى ، ومواجهة الأخطار الخارجية التى تواجه الاقتصاد العربى فى مجموعه •

ينبه محمد صبحى عبد الحكيم الى المأسى التى ستقع فى حياة الكيانات العربية المجزأة التى لاتستطيع أن تكفل لسكانها الرخاء الاقتصادى المستمر والتى تعجز عن أن يكون لها شأن يذكر فى الاقتصاد العالمى والسياسة الدولية • كما يحذر من الأخطار الاقتصادية والسياسية المحدقة بأممنا العربية ، والتى تحاول النيل منا وإعاقة مسيرتنا ونهضتنا • ثم يؤكد ان التكامل الاقتصادى العربى هو الانقاذ الوحيد للأمة العربية من كل هذه المخاطر والمحن ، وخاصة اننا نملك كل مقوماته : المواد الخام ومصادر الطاقة ورؤوس الأموال والأيدى العاملة والخبرة الفنية والسوق الاستهلاكية وشبكة النقل والمواصلات لذلك فاننا اذا لم ندرك أن الوحدة العربية ضرورة اقتصادية ، كما أنها ضرورة سياسية ، فاننا نكون كمن يخطط لانتحاره ، ولايهمة اذا كان يفعل هذا بوعى أو بدون وعى ، ذلك أن المحصلة النهائية واحدة : الضياع والتمزق والتفتت والاندثار وسط عالم رهيب لايعترف الا بالكيانات الضخمة العملاقة •

٥٤ - عبد الله عبد الدايم (سوريا)

أقام عبد الله عبد الدايم مفهومه للقومية العربية على أساس علمي يضع الوضع الراهن بكل بصماته الخاصة في اعتباره بصرف النظر عن التعميمات النظرية والتجريدات الشاملة التي تحاول أن تجعل من القومية نمطا عاما يصلح لكل زمان ومكان . فالقومية في نظره كائن حي يخضع لكل الظروف الموضوعية والبيئية التي يخضع لها أي كائن حي لا يمكن تصوره بدون جذوره وخلفياته المتعددة . تبلور هذا المفهوم في كتاب عبد الله عبد الدايم التي أصدرها حول القومية مثل كتاب « دروب القومية العربية » ١٩٥٩ ، وكتاب « التربية القومية » ١٩٦٠ ، ثم كتاب « القومية والانسانية » .

يرفض عبد الله عبد الدايم المفهوم القومي كمسألة لها شمولها الانساني أو كمبدأ عقائدي لا يخضع للتجريب والمحاولة والخطأ .
لذلك يقول :

« أول هذه المفاهيم الخاطئة مفهوم حمل وأتام، وأنتج الكثير من الأغلاط ، قوامه أن ننظر الى القومية نظرة مطلقة ان صبح التعبير ، وأن يخيل لنا أن عضمون الفكرة القومية لابد وأن يكون واحدا ، أنى ظهرت في العالم ، وأن ما ينطبق على احداها لابد وأن ينطبق على الأخرى ، وأن ما تعرض له بعضها لزام على غيرها التعرض له » .

ان نظرة عبد الدايم العلمية التجريبية الى القومية تجعله يؤمن بأن القوميات تختلف عن بعضها البعض اختلاف بصمات الأصابع طبقا

للظروف الزمانية والمكانية المتنوعة التي تمر بها ، بل ان القومية الواحدة .
تمر بمراحل تطور متتابعة مع مرور الزمن ، ذلك أن القومية مفهوم
ديناميكي مرن قادر على مواكبة الحياة ، أما اذا تحولت الى قالب استاتيكي .
يحاول فرض نفسه على المتغيرات فان النتيجة الحتمية ستكون انزعاضها
وتحجرها بعيدا عن منابع الحياة . لذلك يحرص عبد الدايم على أن هناك
قوميات لا قومية واحدة :

« والذي نحرص على أن نقوله في هذا المجال ، وعلى أن نؤكد
كرة بعد كرة أن هنالك قوميات لا قومية واحدة كما أن هنالك اشتراكيات
لا اشتراكية واحدة . والبحث في مقومات القومية - بحرف كبير -
كشيء مطلق - بحث فاسد من أساسه . وهو مزلق يجر الى كثير من
الأخطاء ويوقع في كبار الأوهام » .

فمن الواضح أن طول المقارنة بالقوميات الأخرى يمكن أن يؤدي
الى التشبيه والتقليد الأعمى مما يفقد الفكر القومي أصلاته القومية أساسا .
صحيح أن هناك مبادئ انسانية مشتركة بين البشر ، لكن هذا لا يمنع
أن تكون للقومية ملامحها الخاصة بها . بل ان القومية ذاتها تعنى كل
القضايا الانسانية والفكرية والمادية التي تخص قوم بأنفسهم . ولذلك
فهى قضايا تختلف بطبيعتها عن أية قضايا تخص قوم آخرون برغم
أن القضايا كلها تقع تحت بند القومية بصفة عامة . لذلك يؤكد
عبد الدايم أن القومية العربية لا يلزمها أو يضيرها فى شيء ، بل لا يعنيهـ
فى كثير أو قليل - المقومات النظرية العامة للقومية ، والمفاهيم التي
اتخذتها القومية فى بلاد مختلفة ولدى مفكرين أو قادة مختلفين . قد
يمكن الاستفادة من هذه المقومات والمفاهيم بصفتها من الدروس الانسانية
والتجارب السابقة ، لكن الأصالة القومية تحتم أن يكون الفكر نابعا من
الظروف الخاصة للأمة . يقول عبد الدايم :

« فللقومية العربية ظروفها المباشرة التي عليها وحدها بنية قوميتها .
والنظرية القومية نظرية واقعية حية ، تشتق مبادئها من حياة الأمة
العربية ، كما تشتق مبادئ كل قومية من حياة الأمة التي تظهر فيها » .

لكن الأصالة القومية - عند عبد الدايم - لاتعنى الانغلاق على الذات ،
والتغنى العقيم بالماضى ، واجترار الأفكار والأوهام نفسها ، بل تعنى
مركبا معقدا من الأصالة والمعاصرة حتى لا يصيب القومية العربية المآخذ
والمطاعن والمثالب التي تعرضت لها قوميات أخرى . ان استيعاب دروس

التاريخ - مثلا - يمكن أن يجنب القومية العربية جميع المثالب والمطاعن التي تساق ضد القومية من أنها عدوانية استعمارية ، أو استعلائية عرقية ، وما هو من هذا القبيل . فهذه كلها حركات انحرفت بعيدا عن المفهوم الانساني للقومية ، وضربت على أوتار العظمة العرقية بهدف فرض نفسها على الشعوب والأمم الأخرى .

لكن من يقرأ التاريخ الحضارى الطويل للعرب يدرك بسهولة أن القومية العربية لا يمكن أن تكون عدوانية استعمارية أو استعلائية عرقية . بل كانت - ولا تزال - قومية عمرانية حضارية تحمل في طياتها كل عناصر المساواة والاستقرار والبناء والتشبيد وغير ذلك من المبادئ الانسانية . وهذا يؤكد نظرية عبد الدائم في اختلاف القوميات اختلاف بصمات الأصابع ، فهناك قوميات تحمل في طياتها بذور العدوان الاستعماري والاستعلاء العرقى نتيجة للظروف التاريخية والحضارية الخاصة التي مرت بها ، وهناك قوميات تنطوى على عناصر مناقضة لذلك تماما ، كالقومية العربية مثلا . لذلك يستشهد عبد الدائم في كتابه « القومية والانسانية » بقول المستشرق الفرنسى ماسينون :

« ان البعث الدولى للغة العربية عامل أساسى فى اشاعة السلام بين الأمم فى المستقبل ، ولقد كانت هذه اللغة فى نظر كثير من المسيحيين الفرنسين - وأنا منهم - وما تزال ، لغة الحرية العليا ، ووحى الحب ، والرغبة التى تطلب الى الله - من خلال الدموع - أن يكشف عن وجهه الكريم » .

فاذا كانت اللغة العربية مرتبطة - فى مفهوم مستشرق فرنسى - بالسلام والحرية والحب والايمان ، فلا شك فى أن تنطوى القومية العربية على القيم الانسانية والروحية ذاتها بحكم أن اللغة من المقومات الأولى والاساسية للقومية . وهذا يمنح القومية العربية خصوصيتها ومناعتها ضد كل المآخذ والمثالب والمطاعن التى قد تعتور بعض القوميات الأخرى . وخاصة أن هذه العناصر السلبية تبينها قوميات جعلت منها عقائد قومية لها . لكن المفهوم الانساني للقومية يمنع أية قومية من أن تمتدئ على القوميات الأخرى ، بمعنى أنه يجب ألا تنعارض قومية ما مع قومية أخرى . بل يمكن القول بأن القومية التى تصبح عدوانية استعمارية أو استعلائية عرقية تنتفى عنها صفة القومية أساسا ، وتتحول إلى حركة عدوانية استعلائية تهدف إلى قمع الأمم الأخرى .

ان وجود حركات قومية معينة فى التاريخ ، قد تعبت بمقومات
الامة والقومية ، من اجل مصالح واهداف وغايات تهدف اليها ، فتصطنع
نظريات تخدم اغراضها - كما فعلت النازية فى أوروبا ، والسورية
القومية فى الوطن العربى - هذه الحركات التى تدعى القومية هى ضمن
الفلسفات والنظريات الخاطئة التى عرفها التاريخ . لكن هذا لاينفى أن
تكون ثمة نظرية قومية تعبر عن جوهر الروح القومى ، وتنطوى على
فلسفة قومية لاتخضع فى كليتها للمحاولة والخطأ طالما أنها نظرية حية
جدلية غير تجريدية ، وغير غيبية ، وعت تاريخ الانسان فى نشوئه ونموه
وتطوره ، ووعت العوامل المختلفة التى تكمن وراء الحقيقة التاريخية
الموضوعية من وجود أمم لا أمة واحدة فى العالم ، ووجود قوميات
لا قومية واحدة فى العالم . ذلك أن المبدأ القومى على المستوى العقائدى ،
مبدأ لابد أن يكون متسقا وشاملا من الناحية الانسانية ، لكن شموله
يتحدد فى التطبيق الحى بحدود الأمة وظروفها وواقعها وتراثها ، بل
وتعاد صياغته طبقا للمراحل التاريخية المرتبطة بالامة .

وإذا كانت القومية العربية تؤمن بالامة العربية المتميزة بلغتها ،
وتاريخها ، وثقافتها ، وخصائصها النفسية والاجتماعية الأساسية
الأخرى ، فانها تؤمن بأن العرب جزء من هذا العالم ، وأن خبرهم يكمن
فى التعاون مع شعوب هذه الدنيا كلها على أساس من الاحترام والنفخ
المتبادلين ، فهى ليست انعزالية على الإطلاق بحكم أنها قومية مستنيرة
متحضرة تعمل من أجل المثل الانسانية الرفيعة . من هنا كان انفتاح
العالم العربى على الملايين العديدة المنتشرة فى كل من آسيا وأفريقيا بحكم
الموقع العربى الاستراتيجى فى كل من القارتين . فقد ساهم العرب فى
تحرير هذه الملايين فى الداخل والخارج ، وعملوا على رفع مستواها المادى
والأدبى والروحى ، وإقامة كيان عام مشترك لها يحقق لكل فرد من
أفرادها الكرامة الانسانية .

هنا تكمن أهمية الملامح الخاصة التى أكدها عبد الله عبد الدايم فى
مفهومه للقومية العربية . ذلك أن إيمان قوميتنا بالانسانية لايعنى على
الإطلاق إيمانها بالدعوة للعالمية التى تدين بها الشيوعية وتدعوها . ان
فى دعوى الشيوعيين للحكومة العالمية تجاهلا لحقائق التاريخ ، ذلك أن
العالم كان بالأمس ، وهو اليوم ، وأغلب الظن أنه سيبقى غدا ، مقسما
الى أمم لها خصائصها ومميزاتها ، ولكل منها طابعها ومصالحها . لذلك
يؤمن القوميون العرب بالتعاون الجدى مع بقية العالم على أساس من

التسليم يوافق القوميات المختلفة ، واحترام لها ولكياناتها • فهذه النظرة أكثر عملية وأجدي على العالم من النظر الى كل سكان العالم على أنهم طبقتان : طبقة العمال الكادحين المضطهدين، وطبقة الرأسماليين المستغلين، وأن الصراع بينهما حتمي بل وقائم بالفعل • وإذا كان القومية العربية تؤمن بالتعايش السلمي بين جميع القوميات ، فإن الشيوعية العالمية تهدف الى الصراع الطبقي من أجل تحقيق أهدافها • ولهذا فإنه ليس من مصلحة القومية العربية أن تواجه التحديات الكبرى التي تهدد كيانها وهي تعتمد على أمة منقسمة على نفسها على أساس طبقي يمهد آخر الأمر لقيام استعمار جديد في ديارها •

٥٤ - أحمد عزت عبد الكريم (مصر)

كان أحمد عزت عبد الكريم من أوائل المؤرخين المصريين الذين وضعوا كل إمكانياتهم العلمية - سواء على شكل محاضرات جامعية أو دراسات أكاديمية - في خدمة التاريخ للعالم العربي . فقد أدخل المقررات الخاصة بالتاريخ العربي الحديث في جامعاتنا ، وقام بتدريسها والتأليف فيها مما جعل المكتبة العربية تحفل بطائفة من الرسائل العلمية والكتب المدرسية التي غطت تاريخ العالم العربي . وكان من أهم إنجازاته القومية أنه أوضح للعالم العربي أن دراسة التاريخ السياسي لا تكفي ، ولذلك قرر مادتي « التاريخ الاقتصادي » و « التاريخ الاجتماعي » ، ذلك أن المنهج العلمي الجديد لدراسة التاريخ يحتم التزاوج بين السياسة والاقتصاد والاجتماع . بل إن هنالك من الباحثين من يرى في الاقتصاد محركا أساسيا لكل تيارات السياسة والاجتماع . فلم يعد الاقتصاد في خدمة السياسة كما كان من قبل ، وهذه القضية تهم العرب بالدرجة الأولى نظرا لقوتهم الاقتصادية الهائلة وثرواتهم الطبيعية الضخمة ، بحيث يمكنهم بسهولة أن يتحولوا إلى قوة سياسية لها وزن يحسب حسابها عند أقطاب القوى العظمى في عالم اليوم ، بشرط أن يتركوا خلافتهم التقليدية خلف ظهورهم ويوحدوا صفوفهم داخل كيان قومي متماسك . وهذا الشرط ضروري والا تحولت قوة العرب الاقتصادية من نعمة إلى نقمة عليهم .

وينبغي عزت عبد الكريم على العرب اتخاذهم التاريخ وسيلة للموعظة والاستعبار مما يؤدي إلى التغنى بأمجاد الماضي والتمسك بها دون القيام بعمل إيجابي مثير لتحقيقها من جديد على مستوى العصر الذي يعيشونه بالفعل . وقد يكون التاريخ زائرا - في بعض الأحيان - بالحكم والعظات

١٠٠

والعبر ، لكنها لا تخرج عن حدود الدروس النظرية التي قد لا يمكن تطبيقها من جديد . ذلك أن ظروف الحياة دائما في تحول وتغيير مستمرين . وما قد يصلح لزمان ، قد لا يصلح لزمان آخر .

هنا تكمن المهمة القومية للمقااة على عاتق المؤرخ العربي الحديث ، والتي تؤكد ان التاريخ ليس مجرد سرد للأحداث محسب ، بل ينبغي أن يقوم كذلك على التحليل والتعليل والربط ، ثم استنباط فلسفته التي تساعد صناع التاريخ على استشراف آفاق المستقبل بحيث يخطون خطواتهم في الاتجاه القومي الصحيح ويرى عبد الكريم - تبعا لهذا - أن الحكم على أحداث التاريخ هو من صلاحية من يكتبون التاريخ وليس من صلاحية من يصنعونه . ذلك أن الذي يعيش وسط الأحداث وفوق قممها ليشارك في صنعها وتوجيهها ليس عنده الوقت الكافي للحكم على الأحداث التي تستغرقه بالفعل . أما المؤرخ فيستطيع أن ينظر الى حركة الأحداث من بعيد وعلى أساس موضوعي لأنه ليس طرفا فيها ، وبذلك يساعد صانع التاريخ على تلمس ملامح المستقبل . لكن يجب ألا يغيب عن بالنا ضرورة رجوع المؤرخ الى ما يكتبه صانم الحدث التاريخي ، خاصة اذا كان من عشاق دراسة التاريخ وتسجيله .

ويطالب عبد الكريم المؤرخين العرب في مجال التطبيق بالتوفيق بين الأصالة القومية المتمثلة في التاريخ ، والتحديث المطلوب من أجل المستقبل . فلقد أصبح التاريخ دراسة للمستقبل قبل أن يكون تحليلا للماضي . ففكة انتهى الماضي بخيره وشره ولم يعد يهمنا منه سوى آثاره المبتدئة في الحاضر ، أما المستقبل فيجب أن يكون شغلنا الشاغل لأن حياتنا كلها تقع فيه . والتاريخ مهما كان زاخرا بالمفاجآت على المستوى الظاهري ، الا أنه لا يعرف المفاجأة ولا يتنكر للماضي ، وانما يهدف الى تنقيح الماضي القومي من كل السلبيات التي اعتورته حتى يكتسب المستقبل دفعات متجددة . أما التغني بالأمجاد أو البكاء على الأطلال فمن شأنه طمس معالم الطريق نحو المستقبل . ولذلك يجب أن يتحلل المؤرخون العرب بالتحليل الموضوعي ، والتعليل العلمي ، والربط المنطقي بحيث يتقنون موقفا وسطا بين الذين يتعصبون للماضي ويتعبدون في محرابه ، وبين الذين يرفضون الماضي وكأنه لم يكن .

وليس هذا بالأمر الجديد على العرب . فقد عرفت أجيالهم المتتابعة كيف تحافظ على أصولها الحضارية الراسخة مع تطعيمها وتطويرها وتنميتها بحيث تسير ظروف العالم المتغير والمتجدد . ولذلك لا يشك

عزت عبد الكريم في قدرة العرب المعاصرين - إذا خلصت النية - على العيش في عصر الفضاء مع استبقاء جذورهم في التراب العربي القومي ، الى حل المعادلة الصعبة التي تنص على الجمع بين الأصالة والمعاصرة . ومن الخطأ ان تصور أن حركة التنوير التي بدأت في العالم العربي في النصف الثاني من القرن الماضي كانت نتيجة لبداية انفتاح العرب على الحضارة العالمية المعاصرة . قد يكون هذا الانفتاح أحد الأسباب الرئيسية في مرحلة التنوير العربي ، لكن الروح الحضارية الأصل التي ينطلق منها العرب منذ مطالع تاريخهم الحضاري ، هو الذي جعل من الانفتاح حركة ايجابية مثمرة ظهرت آثارها واضحة على صفحات تاريخنا المعاصر وبسرعة لم تكن متوقعة . وكان يمكن أن يقتصر الأمر على مجرد التقليد الأعمى والاكتفاء بالقشور والمظاهر . لكن من يقارن بين وضع العالم العربي منذ قرن مضى ووضعه الآن يكتشف مدى التحديث الذي طرأ عليه ورغم أن قرنا في حياة أمة عريقة كالأمة العربية لا يعد فترة طويلة يمكن أن تحدث فيها كل هذه التطورات والمتغيرات . هذا ما يؤكد التاريخ على الرغم من كل المتناقضات والصراعات والتمزقات التي تنتاب العالم العربي من حين لآخر . لكن يجب ألا ننسى أن هذا العالم عاش خمسة قرون من الظلم والظلام تحت نير الإمبراطورية العثمانية ، وعندما تأكلت من لثاق نفسها وبفعل القوى الاستعمارية الجديدة وقع العالم العربي في برائن هذه القوى لمدة تقرب من قرن آخر .

ومع كل هذه المحن والمعوقات والاحباطات ظلت الأمة العربية محتفظة بجوهرها الحضاري الأصيل . بل إن أية قومية أخرى صادفت ما صادفته القومية العربية ، فإنه من المشكوك فيه أن تصمد مثلما صمدت القومية العربية . ويكفي أن نقول إن هناك من القوميات من يصطنعها اصطناعاً ويدافع عنها فكراً وسلوكاً ، في حين تبذل القومية العربية ظاهراً وطبيعياً تماماً ولا تجد من يحارب من أجلها بقدر ما تجد من يخاربه سواء من أعدائها أو من أبنائها . ومع ذلك فهي مستمرة وموجودة بطريقة أو بأخرى .

وفي كل الدراسات التاريخية التي قلمها عزت عبد الكريم كان العلاقة العضوية بين مصر والأمة العربية واضحة تماماً من خلال الأدلة والشواهد العملية والاثباتات التاريخية التي لا تقبل الجدل والسفسطة . يتضح هذا في دراسته المستفيضة عن ، العلاقات بين الشرق العربي وأوروبا بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر ، التي تناول فيها بالتفصيل

خصائص الموقع الجغرافى للشرق العربى وأثره التاريخى ، وعلاقات العرب بالروم وشعوب أوروبا الغربية فى العصور الوسطى ، ثم مرحلة الحروب الصليبية وغزوات المغول ، والنهضة الأوروبية التى أدت الى تفوق الغرب ، ثم غزوات البرتغال والاسبان ، وتحول طرق التجارة . وبعد ذلك دخول العالم العربى مرحلة الفتوح العثمانية التى أدت الى تحديد العلاقات بين العرب وأوروبا فى نطاق السيادة العثمانية ، وانعكس هذا بطبيعة الحال على العلاقات التجارية والعلاقات السياسية . كذلك يحلل عزت عبد الكريم الدور الذى لعبته فرنسا والموانرة بصفة خاصة فى المجال الثقافى ، وأثر الطباعة العربية فى أوروبا وفى الشرق العربى ، ثم جمود العلاقات الأوروبية العربية وآثار ذلك الجمود .

وفى ظل هذه العلاقات بين العالم العربى وأوروبا بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر كان العرب خاسرين . ذلك أن أوروبا كانت تعمل على تقوية نفسها ، معتمدة فى ذلك على الوسائل الفنية والتكنولوجية الحديثة ، منذ بدأ عصر النهضة أو الاحياء وعمت النهضة مختلف المرافق عند الشعوب الأوروبية الغربية ، فى الفكر والأدب والعلم والصناعة وأداة الحرب وتنظيم الحكومة . الخ . وكانت طبيعة العلاقات القائمة بين العرب والغرب - فى تلك الفترة - تحول دون وقوف العرب على حقيقة الأوضاع فى العالم الغربى ، وافادتهم من ثمرات النهضة الأوروبية هذه وخاصة فى الناحية التكنولوجية وهكذا سارت أوضاع العالم العربى بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر على وتيرة واحدة ، فى الفكر والاجتماع والاقتصاد وأداة الحرب والادارة لاتكاد تستبين فيها نتوءا . ويشبه عبد الكريم هذا الوضع بالشجرة التى تعيش على مقوماتها الأصلية وحدها دون أن تلقحها عناصر جديدة ، فلا تكاد تثمر - على طول المدى - الا ثمرا ضعيفا ، حتى اذا لقحت بعناصر غريبة هاجت وأخضلت وأينعت ثمرا جديدا .

أما الغرب - فى هذه الفترة - فكان دائم التغير والتبدل فى أوضاعه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية ، كان من نتيجته أن تجمعت له عناصر القوة التى سيستخدمها فى القرن التاسع عشر للسيطرة على العالم . ومع ظهور أطماع الغرب فى المنطقة العربية بدأت العلاقات بين العرب والغرب تسير على أمس جديدة . فمع تخلف العرب تحت نير الحكم العثمانى وجهلهم المطلق بحقيقة الأوضاع الحضارية المتقدمة التى بلغتها أوروبا ، كان التفوق واضحا فى جانب الغرب ، واختل

ميزان التعادل بين الجانبين . لكن الغرب فى علاقاته بالشرق فى هذه الفترة كان يعتبر نفسه مع مواجهة مع الأتراك العثمانيين ، أما العرب فكانت عديبة الأثر فى تشكيل السياسة الأوروبية . ولا غرو فى ذلك ، إذ أن قادة العرب أنفسهم كانوا فخورين بتبعيةهم للخلافة العثمانية ، بل إن كفاح زعيم مثل مصطفى كامل فى مصر كان منصبا على تحرير مصر من الاستعمار البريطانى وإعادتها الى فلك الخلافة العثمانية .

ومع ذلك أدرك رجال السياسة وأهل الأدب فى أوروبا القرن التاسع عشر حقيقة الجذور العربية الأصيلة للكامنة تحت ضغوط الامبراطورية العثمانية ، ومن هنا بدأ الحديث عن العرب والعروبة وعن إمكان توجيه السياسة الأوروبية لبحث مسائل الشرق الأدنى على أساس جديد . وكان هذا المفهوم الجديد من الانتشار بحيث تكلم عنه الشاعر الفرنسى لامارتين . الا أنه يمكن القول بأن هذا التوجيه للسياسة الأوروبية لم يكتمل ويتبلور ويعطى ثماره الا فى الحرب العالمية الأولى حينما استخدم الغرب « العروبة » كوسيلة لهدم الامبراطورية العثمانية وترتيب الشرق الأدنى على أساس « قومى » جديد فى كنف النفوذ الغربى . ولم يكن الغرب يدرك فى تلك الفترة أن العروبة سلاح ذو حدين يمكن أن يستعمله أبناؤها بفعالية أكثر من استخدام أعدائها له ، وأن إطلاق العروبة من قمقمها قد ينهى السيطرة العثمانية - وقد حدث هذا بالفعل - لكنه يمكن أن ينهى السيطرة الاستعمارية الغربية - وقد حدث هذا بالفعل أيضا . ففى نظر العرب الرواد لا يوجد فرق بين الحكم العثمانى والاستعمار الأوروبى .

هنا من ناحية تركيز عزت عبد الكريم على كفاح الأمة العربية وصراعها المرير ضد قوات القهر والظلم والاستعمار ، أما من ناحية تركيزه على كفاح مصر بصفتها قلب الأمة العربية فانه يوضح فى دراسة بعنوان « مصر » نشرت ضمن مجلد « دراسات تاريخية فى النهضة العربية الحديثة » أصدرته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، يوضح ويحلل أسباب عجز النظام العثمانى المملوكى ، وتشتت السلطان ، وهشم النظام القديم ، ثم رسالة مصر فى القرن التاسع عشر وما بعده ، ومعزلات النهضة التى وقعت فى طريق بناء الدولة الحديثة . ومع ذلك أصر المصريون على بناء الدولة المصرية وضربوا بذلك المثل الرائد لسائر أقطار الأمة العربية . كذلك قاموا بتطوير الاقتصاد المصرى ، وتدعيم النهضة السياسية ، وتشجيع النهضة العلمية . ثم يعالج عزت عبد الكريم تسوية

١٨٤٠ - ١٨٤١ وأثرها في مستقبل مصر السياسي ، وجهود مصر لتجنب غزائيل النفوذ الأوروبي ، تلك الجهود التي توجت بثورة يوليو ١٩٥٢ التي أصبحت رافدة الثورات العربية كلها في النصف الثاني من القرن الحالي .

ويرجع عزت عبد الكريم استمرار فكرة القومية العربية بمفهومها الحديث إلى فلسفة العثمانيين في حكم الولايات التابعة لهم حتى القرن التاسع عشر - ومنها مصر - وهذه الفلسفة تجعل الدولة تتخفف بقدر ما تستطيع من أعباء الحكم المباشر ، فتترك الرعاية يديرون شئونهم بأنفسهم طالما ظلوا على ولائهم لها . والدولة قانعه ببقاء دلمة السلطان تجري في مصر ، وبأسنمه تنفذ الأحكام في مصر وتجرى الحدود ، وإلى خزانته في القسطنطينية تحمل الجبايات في كل عام . وقد وفر هذا الأسلوب في الحكم للمصريين - منتظمين في طوائف وهيئات - قدرا كبيرا من الحرية وحفظ لهم المقومات الأساسية التي قامت عليها قوميتهم من لغة وثقافة غربية . وهكذا عاش المصريون تحت الحكم العثماني ثلاثة قرون ، بقي في خلالها بناء القومية العربية سليما ، حتى كان القرن التاسع عشر فظهرت ملامح هذه القومية واضحة كل الوضوح وكانت من أقوى دعائم النهضة العربية الحديثة التي بدأت في عهد محمد علي عندما أرسلت الحكومة عددا من الطلاب الأزهرين لإكمال دراستهم في فرنسا ، ومن بين هؤلاء المفكر المصري الكبير رافعة رافع الطهطاوي الذي جمع بين الثقافتين العربية والأوروبية ، وعمل على أن يطبع تلاميذه في مدرسة الألسن بهذا الطابع ، وكون منهم قلم الترجمة بأقسامه الثلاثة : قسم العلوم الطبية وقسم العلوم الرياضية والطبيعية ، وقسم الاجتماعيات ، وقد توفروا على ترجمة عدد كبير من الكتب من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية ، وقامت مطبعة بولاق بطبعها ونشرها .

وهكذا عادت الصلة فانقطعت بين اللغة العربية والعلوم التطبيقية ، وأثبتت اللغة العربية قدرتها على التعبير عن مطالب العلم الحديث . كما انقطعت الصلة بين الثقافتين العربية والأوروبية ، وأصبحت الثقافة الغربية قوية الأثر في تفكير المصريين وحياتهم الاجتماعية ، وهو أثر اضطرد نموًا بطول القرن التاسع عشر وما بعده . وبذلك نستطيع القول بأنه على الرغم من كل المعوقات والصعاب التي خاضتها مصر من أجل التحرير والتعبير ، لم تنس هويتها الأصيلة . مثلة في ثقافتها العربية التي جعلت مشاعلها . وحافظت على تراثها في أشد العهود ظلاما وقهرا . ومن هنا كانت كل صفحة من صفحات تاريخها الحديث عبارة عن ريادة متجددة في كل مجال من المجالات القومية للأمة العربية بأسرها .

٥٥ - جمال عبد الناصر (مصر)

يحتل جمال عبد الناصر مكانة فريدة في تاريخ الفسکر القومي العربي بصفه عامه وفي انطلافته الحديده بصفه خاصه ، فقد جمع بين الفكر الاستراتيجي الشامل والعميق على المستوى النظري ، وبين القيادة القومية والزعامه الأسطورية على المستوى العملي . أي أنه كان قادرا على تحويل الأفكار والاتجاهات التي ينادي بها الى واقع مادي ملموس اعتمادا على شعبيته الكاسحة في كل الأقطار العربية . ويكفي أن نذكر - على سبيل المثال - الوحدة الشهيرة التي قامت بين مصر وسوريا عام ١٩٥٨ برغم كل السلبيات التي اعتوت هذه التجربة الرائدة والفريدة في التاريخ الحديث للأمة العربية ، وبرغم كل الضغوط والتحدييات التي واجهتها والتي أدت بها الى الانفصال في سبتمبر ١٩٦١ .

وهذه المكانة الفريدة التي يتمتع بها عبد الناصر ترجع الى اصراره على عدم التخلي عن مبادئه القومية مهما كانت النكسات الواقعة أو المحتملة ذلك أنه يعتقد أن مثل هذا التخلي لابد أن يؤدي الى كوارث قد تدمر الأمة العربية كلها على المدى الطويل ، في حين أن النكسات العابرة في حياة الأمم والشعوب شيء طبيعي ومتوقع ، وهي تشكل أهم السمات البارزة في تاريخ البشرية على مر عصورها . ومن هنا قبل عبد الناصر مواجهة كل التحديات دون التزحزح قيد أنملة عن مبادئه القومية والإستراتيجية لأن الملحظات العابرة لم تكن تبستفرقه وبتمنيه من استشراف آفاق المستقبل وكانت النتيجة أن القومية العربية برزت لأول مرة في تاريخها قوة مؤثرة في مصير العالم المعاصر كله . فلم تعد مجرد شعار جميل تحلم به ، بل أصبحت طاقة محرقة لشعوب الأمة العربية كلها من المحيط الى الخليج . وتأكدت هذه الحقيقة عمليا عند وقوع عدوان ١٩٥٦ على مصر حين احتشدت

الامة العربية كلها صفها واحدا خلف مصر على الرغم من أن أجزاء كثيرة منها كانت لا تزال تعاني من نير الاستعمار والاحتلال . ولذلك قال جمال عبد الناصر في خطاب له في بورسعيد يوم ٢٣ ديسمبر ١٩٥٧ ، أى في أول عيد للنصر :

« انتصرت القومية العربية ، وكانت بورسعيد أول تجربة في معركة تدخلها القومية العربية ، واشترك العرب كلهم في معركة بورسعيد . في كل مكان كان العرب ينادون للقتال ، وفي كل مكان كان العرب يهددون مصالح المعتدين ومصالح المستعمرين . اتسع ميدان القتال فأصبح ليس بورسعيد فقط ، ولكن أصبح ميدان القتال : البلاد العربية كلها . لم يكن العساكر الانجليز في بورسعيد وحدهم مهدين بالفدائيين وبحرب العصابات في داخل بورسعيد ، ولكن أصبحت مصالح الاستعمار كلها مهددة في كل مكان في الوطن العربي ، فانتصرت القومية العربية وكانت معركة بورسعيد أول انتصار حقيقي للقومية العربية » .

هذا على المستوى العملي ، أما من الناحية الفكرية النظرية فقد نادى عبد الناصر بالقومية العربية منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وجاء كتابه « فلسفة الثورة » تقنيا لها كمنهج سياسى واقتصادى وثقافى للعرب أجمعين . فعلى الرغم من أن ثورة ٢٣ يوليو تفجرت في مصر ، فانها لم تكن لمصر وحدها ، وانما كانت بحكم وحدة المصير العربى ، للامة العربية كلها . ولذلك كان دستور ١٦ يناير سنة ١٩٥٦ أول دستور مصرى يصر على عروبة مصر ، واعتبارها جزءا من الامة العربية في حين نص دستور ١٩٢٣ على أن مصر أمة بذاتها فايد انفاليتها . فقد أزالته ثورة يوليو أى تناقض بين الوطنية والقومية ، وأكد عبد الناصر فى كل مناسبة قومية إيمانه الذى لا يتزعزع بالقومية العربية وضرورة الوحدة العربية، ولذلك جاء فى مقدمة دستور ١٩٥٦ :

« نحن الشعب المصرى الذى يعيش بوجوده متفاعلا فى الكيان العربى الكبير ، ويقدر مسئولياته والتزاماته حيال النضال العربى المشترك ، لعزة الامة العربية ومجدها قرر فى أول مواده : ان مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة وهى جمهورية ديمقراطية ، والشعب المصرى جزء من الامة العربية » .

وفى خطاب عبد الناصر فى ١٦ يناير ١٩٥٦ أكد أهمية هذا النص فى الدستور حين قال :

« نحن اليوم حينما نعلن أننا جزء من الكيان العربي ، نعلن هذا من أجل مصلحتنا ومن أجل مصلحة العالم العربي كله . لقد حاولوا أن يخذعونا وحاولوا أن يضللونا وكانوا يقولون لنا « ما لكم ومال العرب » ، ولكننا اليوم وقد تنبهنا لن نخدع أبدا . ان الكيان العربي يمتد من المحيط الأطلسي الى الخليج العربي . كلنا شعب واحد شعب عربي واحد . تكافح جميعا متحدين متكاتفين من أجل حقنا في الحرية والحياة . تكافح جميعا ضد الاستعمار . لن تقطع أوصالنا مرة أخرى واليوم نعلن عروبتنا الحقيقية ونعلن تماسكنا مع العرب جميعا حتى لا يتكرر ماض » .

ولقد كان اعلان هذا الدستور مصحوبا بالقوانين العملية تؤكد الخط العربي الذي انتهجته الثورة ، من محاولة لتوحيد الثقافة العربية في كل الوطن العربي وعقد المواثيق الثنائية العسكرية . وكان هذا نتيجة طبيعية لقيام ثورة يوليو ١٩٥٢ التي جعلت من القومية العربية فلسفة حضارية شاملة ، بعد أن كانت قبلها ، مجرد حركة ذات طابع سياسي محدد تستهدف في أغلب الأحوال استخلاص الحريات للشعوب العربية المحلية، وتنبثق عن ارادة وفكر جماعة من السياسيين وصفوة من الكتاب والمثقفين، وقد تهادن الاستعمار أحيانا في مقابل الحصول على بعض التحرر السياسي وتلوح في أفقها بين الحين والآخر مشاريع طارحها الوحدة العربية ، وباطنها وحقيقتها سيطرة الاستعمار - متخفيا وراءها - على مقدرات الأمة العربية والتحكم في أرضها وشعوبها وثرواتها كما حدث - على سبيل امثال - في مشروع سوريا الكبرى .

لكن بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وبروز زعامة عبد الناصر التاريخية ، تحولت الحركة السياسية المحدودة للقومية العربية الى تيار فكري وثقافي وحضاري جارف ، وتبلورت في نظريات منهجية وعقائدية واضحة الأهداف الاستراتيجية ، معروفة الأبعاد التكتيكية ، أي أصبحت فلسفة سياسية ، وثقافية ، واجتماعية ، واقتصادية ، تخطت كل الحواجز المفتعلة الى أفاق قومية تفتتح عيون العرب عليها لأول مرة في تاريخهم الحديث . ومن ثم أصبحت مصر قاعدة كل الكفاح العربي نتيجة لقيام الحكم فيها على أساس قومي خالص . وفي هذا يقول عبد الناصر في تصريح له لأحد الصحفيين الأجانب في مايو ١٩٥٩ :

« ان مصر كما ترى ، كانت خارج الكفاح العربي ، وبعد الثورة كما اكتشفت مصر نفسها ومكانها ، كان يتعين عليها أن تعود الى قلب الكفاح العربي ، ثم دفعتنا ظروف موضوعية وقوى تاريخية الى أن نصبح

في مركز رئيسي . فلم يعد في وسعنا أن نفعل غير ما نفعل الآن . لقد أصبحت القاهرة قاعدة كل الكفاح العربي وعاصمته من عمان إلى الجزائر .

وفي كتابه « فلسفة الثورة » أكد عبد الناصر أن مصر من الجناحين الغربيين الأفريقي والآسيوي ، بمثابة القلب من الجسم ، وتتصل حدودها بحدود شقيقتها ، ومن ثم تأثرت وتأثرت بها بحسب المنطقة كلها . من أحداث ، فهي واقعية وحتمية ومضيقا من صميم العائلة العربية ، كما حذر عبد الناصر من أن ننظر إلى خريطة العالم نظرة بلهاء لا ندرك بها مكاننا على هذه الخريطة ودورنا بحكم هذا المكان . فنحن لا يمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا ، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها ، امتزج تاريخنا بتاريخها وارتبطت مصالحنا بمصالحها ، حقيقة وفعلا وليس مجرد كلام . فمن الناحية التاريخية يرى عبد الناصر في « فلسفة الثورة » أن مصر هي التي احتضنت التراث العربي والإسلامي ، ورسخت جذوره ، على مر العصور ، « وليس عبثا أن الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامي الذي أثار عليه المغول الذين اكتسحوا عواصم الإسلام القديمة ، تراجع إلى مصر وأوى إليها ، فحمته مصر وأنقذته ، عندما ردت غزو المغول على أعقابها في عين جالوت » .

وكان المنظور السياسي للقومية العربية قد حددته عبد الناصر بشرطين يرتبطان معا أشد الارتباط وهما : التحرر ، والوحدة . تحرر الوطن العربي من كل سيطرة أجنبية ، وتوحيد الوطن العربي في كفاحه وأهدافه . فالقومية العربية كمذهب يقضي بالاستقلال التام عن أي نفوذ أجنبي . كذلك فإن شعوب المنطقة لا تستطيع أن تحمي حياتها وأمالها ضد مطمع القوى الكبرى إلا إذا توحد كفاحها . فكان هدف عبد الناصر أن يقوم التضامن العربي ويتوحد الكفاح العربي لأن المصير العربي واحد ، والقدر المكتوب للعرب واحد . وإذا كان تحرير الوجود العربي من كل أشكال السيطرة الخارجية يعنى القوة والحياة ، فإن التلازم بين القوة والوحدة ، كان أبرز معالم تاريخ الأمة العربية ولذلك يقول عبد الناصر : « ما من مرة توافرت القوة ، إلا كانت الوحدة نتيجة طبيعية لها » .

وفي ٧ نوفمبر ١٩٥٩ أوضح عبد الناصر أن القومية العربية في إيمانها بالتحرر والوحدة والبناء الحضارى إنما تعنى حقائق التاريخ ، فعندما اتحدت الأمة العربية استطاعت دائما أن تواجه العدوان وأن تردّه :

« واجهت متحدة العدوان الصليبي وردته على أعقابها ، واجهت متحدة غزو التتر وكسرت موجة البربرية التي أوشكت أن تكتسح المدينة

الاسلامية ، واجهت متحدة كل المغامرات الاستعمارية واستطاعت ان تلقى
عن كاهلها يد الاستعمار وان تطرد جيوش احتلاله - واجهت كل اعتداءات
خارجي واحبطته . وحين تخلت الشعوب العربية عن اتحادها ، وقعت
فريسة سهلة للسيطرة . ومعنى ذلك بوضوح انه من أجل تأمين البلاد
العربية يجب ان تكون هناك جبهة عربية واحدة » .

واذا كان عبد الناصر يؤمن « بضرورة الثورة السياسية حتى نتحرر
من الاستعمار ونتحرر من الاستغلال ، ثم تنطلق قوانا من عقالها لنستطيع
ان ننطلق الى الذروة العربية ، ثورة القومية العربية ، والوحدة العربية »
على حد قوله في ١٨ نوفمبر ١٩٦٠ ، فان القومية العربية - في نظره -
لا تفرض اطارا سياسيا معيناً للوحدة أو شكلا دستوريا للاتحاد ، وانما
تؤمن بان هذا الشكل يقرره ويحدد ابعاده ، ظروف البلاد العربية
نفسها ، فالهم هو الوحدة في الهدف وفي منهاج العمل السياسي
والاجتماعي ، والاتجاه ، بأي أسلوب من أساليب الوحدة أو الاتحاد .
وهذا المفهوم بلوره عبد الناصر في رسالة الى الملك حسين في مارس ١٩٦١
قال فيها :

نحن نؤمن بالقومية العربية تيارا حقيقيا وأصيلاً ، يتجه الى وحدة
عربية شاملة ، لا تعنيننا أشكالها الدستورية بقدر ما تعنيننا فيها ارادة
الشعوب العربية » .

ذلك ان الوحدة جوهر وروح وسلوك قبل ان تكون شكلا ونظاما
مفروضا على الشعوب العربية من الخارج ، فارادتها وضميرها ينبعان من
الداخل ، والاختيار الحر المستقل طريق أي شعب من شعوب الأمة العربية
الى الوحدة . وكما قال عبد الناصر في حديثه الى جريدة « الأهرام »
في ٧ نوفمبر ١٩٥٩ :

« اما الاشكال الدستورية فامرأها سهل بسيط .. ان لكل شعب
حقه في أن يرسم حدوده مع باقي شعوب الأمة العربية ، ان أراد بعضها
أن يتوحد مع غيره في دولة واحدة ، فذلك أمره ، واذا أراد أن ينضم الى
اتحاد فيدرالي مع غيره ، ذلك أيضا أمره ، واذا أراد أن يحتفظ بحدود
ظاهرة واضحة فذلك أخيرا أمره » .

وعندما تؤكد القومية العربية مبادئ حقوق الانسان وحق الشعوب
في تقرير مصيرها ، فانها تؤكد في الوقت نفسه طبيعتها الديمقراطية
التي تؤمن بالانسان كهدف في حد ذاته ، وليس مجرد أداة لتحقيق

مصالح أو أهداف لاتحوز رضاه ولا ترضى انسانيته • كذلك فهي تحرص على حق تقرير المصير للشعوب • يقول عبد الناصر في خطابه في افتتاح مجلس الأمة بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٥٧ :

« كنا نريد أن نكون أقوياء في وطننا ندافع بكفاية عن حدوده ، وكنا نريد أن يكون ضميرنا الدولي يقظا يشارك في الدفاع بكفاية عن سلامة العالم ولم نشأ أن نجعل من رغبتنا في الحصول على السلاح سدا يحول بيننا وبين الشخصية الدولية التي كنا نسعى لتحديد معالمها وتأكيد دورها في توفير السلام ، لم نشأ أن نساوم أو نقايض أو نبيع ونشتري •• ان شخصيتنا الدولية ليست موضوع مساومة ، ودورها العالمي ليس سلعة مقايضة وحققنا في لقاء الشعوب المتحررة والتعاون معها من أجل سلام البشر جميعا ليس للبيع أو الشراء حتى ولو كان الثمن سلاحا نحن في ميسس الحاجة اليه لكى ندافع به عن حدودنا ، وبيوتنا ، وأرواحنا وأولادنا » •

ويعتقد عبد الناصر أن الجانب الثقافي للقومية العربية أكثر شمولاً من جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فهذه كلها أمور يمكن أن تأتي كنتيجة طبيعية للتحرر الفكري والاستقلال الثقافي اللذين بدونهما لا تستطيع الأمة العربية أن تتجاوب بمشاعر واحدة ، وفكر مشترك واحد ، ونظرة متقاربة الى مواقف الحياة ، ورؤية تخلصت من رواسب الإستعمار • ففي مؤتمر الأدباء العرب ألقى عبد الناصر كلمة ركز فيها على أهمية التحرر الفكري وضرورته لتدعيم قاعدة القومية العربية وأيديولوجيتها وقال :

« اننا في حاجة الى الوحدة الفكرية لدعم هذا التضامن ، ودعم القومية العربية ، كما أن التحرر الفكري ضروري لنا في هذا المجال • انتم قادة الفكر ، عليكم واجب أساسى في توضيح الأمور ، وفي اقامة أدب عربى متحرر مستقل ، خال من السيطرة الأجنبية والتوجيه الأجنبى ، وبهذا يمكن أن تعملوا وتساعدوا فى اقامة التضامن العربى ، ودعم القومية العربية وأهدافها » •

ولعل هذا بعض ما يعنيه عبد الناصر فى خطاب ٢٢ يوليو ١٩٥٧ حين قال : « يجب أن تكون لنا ثقافة سليمة تنبئ الشعب ، وتوسع مداركه » •

» فإذا نجحنا في الحصول على هذا التحرر الفكرى وهذا الاستقلال الثقافى ، فإن الجانب السياسى كما يتمثل فى الحياة الديمقراطية يسهل أمره . إن القومية العربية تنهض على الديمقراطية التى تؤمن بقيمة الفرد الذاتية ، وهى فى الوقت نفسه تسعى الى تحقيق صالح الجماعة ، بحيث توفق بقدر الامكان بين صالح الفرد وصالح الجماعة . بل انها كلما فضحت وتبلورت فإن المصلحة الخاصة للفرد والمصلحة العامة للوطن تصبجان وجهين لعملة واحدة . فالقومية العربية ديمقراطية يحس فيها المواطنون جميعا بكيانهم وذواتهم ومسئولياتهم فيسهم كل مواطن منهم بنصيب فى حياة الجماعة ، ويضيف الى ثروتها المادية والروحية ما يستطيعه من انتاج وفكر . ومن هنا كان سعى عبد الناصر الى بناء المجتمع الذى يستطيع فيه « الفرد الحر أن يحدد لنفسه مكانه فيه على أساس كفايته وقدرته وخلقته » : على حد قوله فى خطاب ١٧ أكتوبر ١٩٦١ .

والديمقراطية تصبح شعارا أجوف اذا خلت من مضمونها الاقتصادى كذلك فان الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تنفصل عن الديمقراطية الاجتماعية ، ذلك أن حرية رغبة الحزب ضمان لا بد منه لحرية تذكرة الانتخاب . فالاقتصاد لا ينفصل عن السياسة ، بل يؤثر فيها ويحركها ، أو كما يقول عبد الناصر فى المؤتمر العام للاتحاد القومى - يوليو ١٩٦٠ ان « الاشتراكية هى ديمقراطية الاقتصاد ، كما أن الديمقراطية هى اشتراكية السياسة » وبدون الأساس الاشتراكى فى حركة القومية العربية تصبح وكأنها مجرد حركة نظرية لا تلامس الواقع العربى ولا تتفاعل معه ، لأنه بدون التمتع بقوة اقتصادية لا يمكن أن تقوم الأمانى الروحية والثقافية والسياسية للقومية العربية على حد قول عبد الناصر فى ١٥ يوليو ١٩٥٩ .

وكان مفهوم عبد الناصر للوحدة العربية ينهض على حتمية توافر مقوماتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، التى اذا تحققت فان الوحدة تصبح أمرا واقعا دون مجهودات سياسية ، وذلك حسب تصريح عبد الناصر لأعضاء مؤتمر توحيد المناهج فى ٢١ مارس ١٩٥٧ . لكن الوحدة بين مصر وسوريا تخطت هذه الاعتبارات نظرا لظروف سوريا الخاصة التى جعلت عبد الناصر يرحب بالاتحاد متجاوزا مع الرغبة الشعبية والرسمية فى سوريا ، على أساس رغبتها فى الاتحاد مع مصر كخطوة أولى للوحدة العربية . وكان عبد الناصر قد صرح فى افتتاح مجلس الأمة فى ٢٢ يوليو ١٩٥٧ بأن مصر سجلت فى المادة الأولى

من دستورها انها جزء من الأمة العربية لا يمكن الا أن تتجاوب مع هذا الاتجاه وترحب بكل مسمى يقرب من هذا الهدف القومي المنشود .

وللحققة والتاريخ فان عبد الناصر كان يتوقع السير فى مفاوضات الاتحاد الفيدرالى ، وكان يسعى الى « التضامن » لينتقل من مرحلة الإصلاحات الداخلية الى الوحدة الاجرائية فى الشؤون الاقتصادية والتربوية والدفاعية على ألا تأتى الوحدة أخيرا الا بعد اتفاق يقوم على دراسة دقيقة شاملة ، الا أن المسئولين السوريين كان دورهم أن جيشهم يفتقر الى الوحدة التى تسود الجيش المصرى وأن الوقت لا يسمح لهم بأى ابطاء لتمهيد الطريق تمهيدا سليما لتحقيق تلك الثورة الداخلية وأن ذلك لا يمكن الا بالوحدة مع مصر . وطالبوا بالوحدة الشاملة لانها مطلب الجماهير ، ووضعوا عبد الناصر فى موقف حرج وكأنه على وشك أن يترك سوريا العربية تهوى فريسة للشيوعية او للعناصر الرجعية الانتهازية المتحالفة مع عراق نورى السعيد والدول الغربية . وقد حاول عبد الناصر التعامل مع الموقف بأسلوب عقلانى موضوعى استراتيجى ، لكن المشاعر القومية الجارفة تغلبت عليه ولم تترك له وقتا كافيا لارساء الوحدة على أسس موضوعية .

قبل عبد الناصر الوحدة مع سوريا وهو يدرك مدى الصعوبات التى ستواجهه . وبرغم هذه الصعوبات التى تفاقت فيما بعد وأدت الى الانفصال فى سبتمبر ١٩٦١ ، فان مصر بقيادة عبد الناصر قامت بدورها الايجابى الرائد فى الوطن العربى عندما انضمت اليها سوريا تحت لواء الجمهورية العربية المتحدة . فقد ساندت الدولة الجديدة القوية العرب فى المشرق والمغرب من أجل الحرية والنصر ، حتى اعتبر عبد الناصر محررا وبطلا فى نظر الجماهير العربية من الخليج الى المحيط ، ورائد للقومية العربية التى تفاعلت مع الامانى العربية الشعبية . وحق لعبد الناصر أن يقول : انها ثورة عربية من أرض عربية وبن دم العرب ومن تلب العرب لا تحالف مع الاستعمار ولكنها تعتمد على الشعب العربى .

وبرغم المرارة التى تركها الانفصال فى النفوس ، فان إيمان عبد الناصر بالقومية والوحدة لم يهتز . فقد كان فكره القومى الاستراتيجى قادرا باستمرار على استشراف آفاق المستقبل الذى قد لا يراه السياسة التقليدية والفارقون حتى أذنيهم فى مناوراتهم المؤقتة وظروفهم الطارئة . ولذلك أكد عبد الناصر فى « الميثاق » الذى أعلنه فى ٢١ مايو ١٩٦٢ .

أن الذين يحاولون طعن فكرة الوحدة العربية من أساسها مستدلين بقيام خلافات بين الحكومات العربية ينظرون الى الأمور نظرة سطحية . ولذلك فإن مسئولية الجمهورية العربية المتحدة في صنع التقدم وفي تدعيمه وحمايته تمتد لتشمل الأمة العربية كلها . هذه الأمة التي لم تعد في حاجة الى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها على المستوى الجماهيري . فقد تجاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته . ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل ، ووحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ووحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير .

وكان عبد الناصر قد خصص الباب التاسع من « الميثاق » للوحدة العربية . وقدم فيه منظورا قوميا شاملا لها بصرف النظر عن الاعتبارات المؤقتة للزمان والمكان . وحتى الخلافات الموجودة بين الحكومات العربية وجد فيها دليلا على قيام الوحدة وجودها ، وخاصة أن مفهوم الوحدة العربية - في نظره - تجاوز النطاق الذي كان يفرض التقاء حكام الأمة العربية ليكون من لقاءهم صورة للتضامن بين الحكومات . فقد أصبحت وحدة الهدف حقيقة قائمة عند القواعد الشعبية في الأمة العربية كلها ، وهي الوحدة التي ستتكنل بسد الفجوات الناشئة من اختلاف مراحل التطور . ولذلك فإن العمل العربي يحتاج الى كل خبرة الأمة العربية مع تاريخها الطويل المجيد ، ويحتاج الى حكمتها العميقة ، بقدر حاجته الى ثورتها وإرادتها على التغيير الحاسم . يقول عبد الناصر في « الميثاق » :

« إن الوحدة لا يمكن بل ولا ينبغي أن تكون فرضا فإن الأهداف العظيمة للأمم يجب أن تتكافأ أساليبها شرفا مع غاياتها . ومن ثم فإن القسر بأى وسيلة من الوسائل عمل مضاد للوحدة . إنه ليس عملا أخلاقيا فحسب وإنما هو خطر على الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية ومن ثم فهو خطر على وحدة الأمة العربية في تطورها الشامل » .

وسوف يذكر التاريخ لعبد الناصر بعد نظره الاستراتيجي في كفاجه من أجل الوحدة العربية التي ظن كثيرون أنها وهم كبير . فعلى الرغم من كل التحديات والضغوط والسلبيات والتكسيات التي واجهها من الداخل ومن الخارج على حد سواء فإنه لم يتزعزع عن إيمانه العميق بالوحدة العربية . ولم تدرك بعد نظره إلا في السبعينيات ، أي بعد زعيله عندما تلاشى العمل من أجل الوحدة العربية وصمت صوت القومية العربية ، فإذا

بـالفتن الطائفية والحروب الأهلية التي لم يعرفها الوطن العربي بطسول تاريخه الطويل ، وقد أصبحت من الملامح المميزة لبعض الشعوب العربية .
إى أننا بعد أن كنا نطالب بالوحدة العربية فى الستينيات ، أصبحنا نهفر الى الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية فى السبعينيات . وهذا يبين الى أى مدى بلغت الأمة العربية فى انتكاستها القومية بعد رحيل عبد الناصر الذى ظل ينادى بالوحدة العربية الى آخر لحظة فى حياته عندما أسلم الروح فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ فى أعقاب مؤتمر القمة العربى الطارىء الذى عقد لوضع حد للأحداث المأساوية والدموية فى الأردن .
يقول عبد الناصر فى « الميثاق » :

« ليست الوحدة العربية فى صورة دستورية واحدة لا مناص من تطبيقها . لكن الوحدة العربية طريق طويل قد تعتمد عليه الأشكال والمراحل وصولا الى الهدف الأخير . ان أى حكومة وطنية فى العالم العربى ، تمثل ارادة شعبها ونضاله فى اطار من الاستقلال الوطنى هى خطوة نحو الوحدة من حيث أنها ترفع كل سبب للتناقض بينها وبين الآمال النهائية فى الوحدة . ان أى وحدة جزئية فى العالم العربى ، تمثل ارادة شعبين أو أكثر من شعوب الأمة العربية هى خطوة وحدوية متقدمة ، تقرب من يوم الوحدة الشاملة ، وتمهد لها ، وتمد جذورها فى أعماق الأرض العربية . ان مثل هذه الظروف تمهد الطريق للدعوة الى الوحدة الشاملة » .

وقد سد عبد الناصر كل الثغرات التى يمكن أن تتسلل منها الفتن الطائفية والحروب الأهلية بجهاذه المنستमित من أجل الوحدة العربية التى كانت تنظر الى الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية على أنها بديهية لا تقبل الجدل أو النقاش ، لأنها المقدمة الطبيعية للوحدة القومية الكبرى التى كانت إحدى العناصر الرئيسية المشككة لرسالة عبد الناصر ، الذى سعى الى تحديد الوسائل والسبل المؤدية اليها تحديدا قاطعا لا يقبل الأعياب السياسة التقليدية ومناوراتها العقيمة . فقد كان يرى أن الدعوة السلمية هى المقدمة الطبيعية لارساء قواعد الفكر الوحوى على المستوى النظرى ، ثم يأتى التطبيق العلمى والعمل لكل ما تتضمنه الدعوى من مفاهيم تقديمية للوحدة بحيث يشكل الخطوة الثانية للوصول الى نتيجة محققة . وقد استفاد عبد الناصر من دروس الوحدة بين مصر وسوريا بحيث قال :

« ان استعجال مراحل التطور نحو الوحدة يترك من خلفه - كما أثبتت التجارب - فجوات اقتصادية واجتماعية تستغلها العناصر المعادية

للوحدة كى تطعنهما من الحلف • ان تطور العمل الوجدوى نحو هدفه
النهائى الشامل يجب أن تصحبه بكل وسيلة جهود عملية لملء الفجوات
الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن اختلاف مراحل التطور بين شعوب
الامة العربية ، هذا الاختلاف الذى فرضته قوى العزل الرجعية
والاستعمارية • ان جهودا عظيمة وواعية يجب أن تتجه أيضا الى فتح
الطريق أمام التيارات الفكرية الجديدة حتى يستطيع أن تحدث أثرها فى
محاولات التميزق وتتغلب على يقايا التشتت الفكرى الذى أحدثه ضغط
ظروف القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين وما تركته
دساتيرها ومناوراتها من رواسب تحجب الرؤية الصافية فى بعض
الظروف » •

ولايمان عبد الناصر بأن الجمهورية العربية المتحدة أو مصر جزء من
الامة العربية ، فانها يتحتم عليها أن تنقل دعوتها والمبادئ التى تتضمنها
لتكون تحت تصرف كل مواطن عربى ولا ينبغى الوقوف لحظة أمام الحجة
البالية القديمة التى قد تعتبر ذلك تدخلا منها فى شئون غيرها • وفى
هذا المجال كان عبد الناصر يحرص على ألا تصبح مصر طرفا فى المنازعات
الحزبية المحلية فى أى بلد عربى • لأن ذلك يضع دعوة الوحدة ومبادئها
فى أقل من مكانها الصحيح • وإذا كانت مصر تشعر أن واجبها المؤكد
يحتتم عليها مساندة كل حركة شعبية وطنية فان هذه المساندة يجب أن
تظل فى اطار المبادئ الأساسية ، تاركة مناورات الصراع ذاته للعناصر
المحلية ، اذ أن عليها تجميع الطاقات الوطنية الايجابية بما لا يتعارض
مع مراحل التطور المحلى وامكاناته ، مهما امتد الوقت بها • فالعمل من
أجل الوحدة يحتتم اتخاذ الزمن عنصرا دافعا له مهما طال ، أما استعجال
الأمر ومحاولة تغيير الواقع المحلى تغييرا مفاجئا فمن شأنه أن يضعف
من قوة الدفع الكامنة فى التطور الطبيعى على المدى البعيد • ومن هنا :

« فان الجمهورية العربية المتحدة مطالبة بأن تفتح مجال التعاون
بين جميع الحركات الوطنية التقدمية فى العالم العربى • انها مطالبة بأن
تتفاعل معها فكريا من أجل التجربة المشتركة • لكنها فى نفس الوقت
لا تستطيع أن تفرض عليها صيغة محددة لصنع التقدم • ان قيام اتحاد
للحركات الشعبية الوطنية التقدمية فى العالم العربى أمر سوف يفرض
نفسه على المراحل القادمة من النضال » •

وعلى الرغم من عدم فاعلية جامعة الدول العربية فى العمل من أجل
الوحدة بصفة خاصة ، فان عبد الناصر يعتقد أن ذلك لا يؤثر — ولا ينبغى

له أن يؤثر - على قيام جامعة الدول العربية بنورها المحدود ، فإذا كانت الجامعة العربية غير قادرة على أن تحمل الشوط العربي الى غايته العظيمة البعيدة فلا أقل من أن تسير به خطوات • ان الشعوب تريد أملها كاملا ، لكن الجامعة العربية - بحكم كونها جامعة للحكومات - لا تقدر أن تصل الى أبعد من الممكن ، مع اعتبار الممكن خطوة في طريق المطلوب الشامل، وتحقيق الجزء مساهمة في تقريب يوم الكل • ولهذا فان الجامعة العربية - في نظر عبد الناصر - تستحق كل التأييد ، على أن لا يكون هناك تحت أى ظرف من الظروف وهم تحميلها أكثر من طاقتها العملية التي تحلها ظروف قيامها وطبيعته • انها قادرة - على الأقل - على تنسيق ألوان ضرورية من النشاط العربي ، لكنها في الوقت نفسه تحت أى ستار وفي مواجهة أى ادعاء يجب ألا تتخذ وسيلة لتجميد الحاضر كله وضرب المستقبل به •

ثم جاء دستور ٢٥ مارس ١٩٦٤ ليؤكد نفس الاتجاه وينص على أن الشعب المصري جزء من الأمة العربية • مما يدل على نجاح عبد الناصر التاريخي في تأصيل القومية العربية في مصر وترسيخ جذورها في تربتها بحيث أصبحت مبدأ وعقيدة وضرورة لكرامة الشعب المصري والشعب العربي على حد سواء • كذلك اقترح بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨ أن ينص الدستور على تحقيق وتأكيد الانتماء المصري الى الأمة العربية تاريخيا ونضاليا ومصريا وحدة عضوية فوق أى فرد • ولذلك لم يكن عبد الناصر زعيما لمصر فحسب بل للعرب أجمعين • يكفي أن نذكر - على سبيل المثال - ما حدث في مصر والعالم العربي يوم التاسع من يونيو ١٩٦٧ حين قدم استقالته في أعقاب النكسة ، فقد هب الشعب العربي كله معلنا تمسكه بقيادة عبد الناصر وتصميمه على الصمود وعدم الاستسلام • وبهذا الصمود بدأت مرحلة جديدة في مواجهة محاولات تصفية القضية الفلسطينية ، وفي تأكيد دور القومية العربية من أجل تخطي النكسة وإزالة آثار العدوان •

ولم يكن إيمان عبد الناصر بالوحدة قائما على أساس حماسي انفعالي كما قد يظن البعض ، بل كان صادرا عن وعي عميق وشامل بحركة التاريخ عبر العصور • فمثلا يقول للصحفي الانجليزي ديزموند ستيوارت في أول ابريل ١٩٥٧ :

« عندما كان العرب وحدة متماسكة ، استطاعوا رد المعتدين على أعقابهم ، كما حدث أيام الحروب الصليبية ، ولكن بعد أن فرق المستعمرون

بين العرب أصبحوا عرضة للهزيمة ، وقريسة للسيطرة الأجنبية • وكانت هذه الحقيقة ماثلة أمام عيني طوال فترة المناقشة التي كانت تدور حول وسائل الدفاع عن مصر • ولأول وهلة ، اتضح لنا أن مصر مثلها في ذلك مثل كل جزء من أجزاء الوطن العربي لا يمكن أن تضمن سلامتها الا مجتمعة مع كل شقيقاتها في العروبة في وحدة متماسكة قوية •

« ان موقع مصر الجغرافي والاستراتيجي الهام ، كان دائما هو نقطة الضعف بالنسبة لها ، وأنه بسبب هذا الموقع الممتاز ، تسابقت الدول الى احتلالها ، لذلك كان هدفنا أن نجعل من هذا الضعف قوة وقمنا بعد ذلك بدراسة ثروات العرب وخاصة البترول ، وعرفنا أن هذا البترول يمكن استخدامه لصالح العرب • وهذا هو نفس الذي حدث في أثناء العدوان الثلاثي • وهكذا اتخذت القومية العربية طابعها ، كضرورة استراتيجية ، وكذهب سياسي ، وذلك لضمان سلامة الوطن العربي » •

وطريق القومية العربية – عند عبد الناصر – هو نفس مسار حركة التاريخ الى الامام ، ولذلك فإن الزمن في صالحها لأنها لا تتقدم في اتجاه مضاد له • وهذا ما اكده عبد الناصر في خطاب بدء تنفيذ السد العالي في ٢٦ نوفمبر ١٩٥٩ حين قال :

« ان تيار التاريخ يسير الى الامام ، وان الدول الكبرى التي حاولت أن توقف هذا التيار لم تستطع أن تتغلب على التيار الطبيعي للتاريخ ، بالنسبة لشعب آمن بأن القومية العربية والتضامن العربي سبيل الأمان والسبيل الوحيد للحماية ، والسبيل الوحيد لرفع مستواه ، والسبيل الوحيد لتطوره اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا » •

والواقع العربي الراهن يؤكد أن قضية العرب واحدة ورغم كل مظاهر الاحباط والتمزق التي تعتريه ، بل بسبب هذه المظاهر لابد من تجاوز السلبيات والثغرات والضغوط والصراعات التي يفتعلها الآخرون ونقع نحن ضحيتها سواء عن حسن نية أو عن جهل أو عن قصر نظر أو عن ضيق أفق ، في حين أن القضية مصيرية ولا تحتمل المساومات أو أنصاف الحلول أو المناورات • انها قضية « أن نكون أو لا نكون » على حد قول عبد الناصر • وليس هنالك منتصر أو مهزوم ، غنى أو فقير ، قوى أو ضعيف ، فنحن كلنا في قارب واحد وسط محيط زاهر بالعواصف والأمواج المتلاطمة ، وفي امكاننا أن نجعل منه قارب النجاة لنا جميعا أو نحيله الى مقبرة لنا في قاع المحيط • ولذلك يقول عبد الناصر في احتفال عيد الثورة في ٢٢ يوليو ١٩٥٨ :

« ان قصة كفاح الشعب العربي ، وخطوات الكفاح واحدة . لسبب واحد بسيط ، سبب كل فرد في الأمة العربية يعرفه ويعلمه ، هو تشابه الظروف الكامل ، وتوافق هذه الظروف وتربطها . واذا قارنا مقارنة تاريخية ، بين كفاح الشعب العربي ، في كل مكان ، وفي كل بلد من بلاد الوطن العربي ، في العراق ، وفي سوريا ، وفي لبنان ، وفي مصر ، فاننا نرى الترابط بين المشاعر والترابط بين الحوادث . في كل وقت ثارت فيه بغداد ، كانت القاهرة تنور ، لأن المشاعر كانت تجمع بين بلدين . في كل وقت ثارت فيه دمشق ، ثارت فيه بيروت لأن الحوادث كانت تجمع بين بلدين . كانت الحوادث في العالم العربي مرتبطة متصلة . فالعالم العربي كله يشعر بمشاعر واحدة في وقت واحد لأن قضية العالم العربي هي قضية واحدة ، وقصة الكفاح في العالم العربي قصة واحدة . واذا كان هناك تفاوت في الزمن ، فان هناك اتفاق في الأهداف ، واتفاق في الآمال » .

وعلى الرغم من زعامة عبد الناصر الشعبية الكاسحة وخاصة مع قيام الوحدة بين مصر وسوريا ، فان فكره القومي الموضوعي جعله يؤكد باستمرار ضرورة الفصل بين شخصه وبين دعوة القومية العربية والوحدة العربية ، فالأشخاص مهما كان دورهم القيادي والتاريخي زائلون أما الأمة العربية فهي الباقية . يقول عبد الناصر في خطاب له بدمشق في ١٨ يوليو ١٩٥٨ :

« ان القومية العربية التي انطلقت لا يمثلها واحد ، ولا يمثلها حفنة من الناس . لا يمثلها جمال عبد الناصر ولا يمثلها أي شخص آخر ، ولكنها أنتم ، كل فرد منكم يمثل هذا الشعب الذي قاتل ، يمثل هذا الشعب الذي صمم على الحرية ، وصمم على أن ينتصر . شعلة القومية العربية ستبقى أبد الدهر عالية مرتفعة ، لأنها لا تنحصر في شخص واحد . هو جمال عبد الناصر ولا تنحصر في أفراد آخرين ، هم من يعملون مع جمال عبد الناصر ، ولكنها تمثل الشعب العربي » .

« القومية العربية هي أنتم هنا في دمشق ، وأخوة لكم في بغداد ، وأخوة لكم في القاهرة ، وأخوة لكم في عمان ، وأخوة لكم في بيروت ، وأخوة لكم في السودان ، وأخوة لكم في اليمن ، وأخوة لكم في ليبيا . هذه هي القومية العربية التي لن تستطيع أية قوة في العالم أن تحطمها أو تقضي عليها . ليست القومية العربية من وحي رجل واحد ، أو من وحي فرد واحد ، ولكنها من وحيكم أنتم ومن وحي آبائكم ، من وحي أولئك الذين استشهدوا في سبيل هذه الأيام التي نعيشها ، لنرى فيها الأمة العربية وهي تتحرر » .

وكان مفهوم عبد الناصر للقومية العربية والوحدة العربية يمتاز بالاتساق الفكرى الذى جنبه أى تشويش أو تذبذب أو تردد أو تراجع .
ففى حديث صحفى بعد ذلك فى ٥ يوليو ١٩٦٤ ركز على حتمية الفصل بين الوحدة العربية كتيار تاريخى قديم ومستمر ، وبين أى فرد يتحمل فى لحظة من اللحظات مسئولية العمل من أجلها . ذلك أن دعوة الوحدة العربية بدأت من قبل جمال عبد الناصر ، وستبقى بعد جمال عبد الناصر .
ولذلك قال فى خطاب له باللاذقية فى أكتوبر ١٩٦٠ :

« اذا تكلمنا عن القومية العربية والوحدة العربية ، فاننا نتكلم عن دغوة لها جذور عميقة ، روينها بالدماء ، ورويناها بالأرواح ، وعمل الأجداد فى سبيل تقديسها ، وببذل أرواحهم ، وتضحية أنفسهم » .

والوحدة العربية حركة انسانية حضارية فى جوهرها ، وليست مثل محاولات الوحدة الأخرى التى نهضت على أساس عنصري . ففى — فى نظر عبد الناصر — حركة أمة واحدة ، عاشت نفس التاريخ ، وتعيش نفس النضال ، وتتجه الى نفس المصير . ولذلك فإن عروبة مصر ليست مسألة سياسية ولا مسألة تكتيكية ، وانما قدر وجود ، وحياة أمة واحدة . والوحدة العربية موجودة فعلا بين أبناء الشعب العربى برغم الخلافات القائمة بين النظم والحكومات ، لكن المأساة تتمثل دائما فى أن الشعوب تدفع ثمن أخطاء السياسة والحكومات التى لا تدرك أو تتجاهل أن سقوط أى بلد عربى انما يكون دائما هو البداية لسقوط باقى البلاد العربية ، ويضرب عبد الناصر المثل بفترة ما قبل الحرب العالمية الأولى حينما تعرضت البلاد العربية للمحاولات الأجنبية الساعية الى الاحتلال والسيطرة ، وبمجرد أن بدأ الاحتلال ببلد عربى ، سرى بعد ذلك سريان السرطان بين أرجاء الأمة العربية . مما يؤكد ضرورة الوحدة من ناحية المصلحة المشتركة العامة ، ومن ناحية المصير الواحد ، ومن ناحية الماضى الواحد أيضا . ولذلك فإن الأمن العربى لا يتجزأ . وهذا درس استنقاه عبد الناصر من التاريخ ولم يبتكره من عنده . يقول فى نفس خطابه باللاذقية :

« اننا حين نتكلم عن القومية العربية ، فقد علمنا التاريخ ، أن الحفاظ على قوميتنا العربية فى الماضى ، كان السبب فى الحفاظ على حريتنا وعلى استقلالنا ، وأنا حينما هبنا لندافع عن وطننا جميعا لم نتخذع بالطائفة التى أرادت الحملات الصليبية أن تبثها بيننا ، بل اتحدنا جميعا » .

ويتجلى الوعي القومي الشامل عند عبد الناصر عندما يتكلم عن الوحدة كوسيلة وليس كغاية ، فهي ليست مجرد اندماج دولتين أو أكثر في كيان سياسي واحد ، لكنها في حقيقتها ثورة على التخلف والاستغلال والضعف والتشتت والتمزق . يقول عبد الناصر في خطاب بحلب في ١٨ فبراير ١٩٦٠ :

« ان الوحدة ثورة ، ثورة على ما كنا نعيش فيه ، ثورة على كل الأساليب التي مرت بنا في الماضي ، وثورة تستهدف اقامة المجتمع الذي نريده . الوحدة في طبيعتها ، ليست ادماج اقليمين ، أو ادماج دولتين عربيتين فحسب ، ولكن الوحدة كما لمستها وأنا أقابل هذا الشعب في القرى والمدن ، هي تطور قومي اجتماعي اقتصادي سياسي . وحينما كان الشعب ينادي بالوحدة ، وحينما فرض الشعب الوحدة ، انما كان يثور ليحقق لنفسه الثورة السياسية القومية العربية ، وفي نفس الوقت ليحقق أيضا الثورة الاجتماعية التي عمل من أجل تحقيقها وكافح في سبيلها طوال السنين الماضية . فان الشعب حينما كافح الاستعمار وتخلص منه ، فان الاستقلال في حد ذاته لم يكن غاية ، ولكنه كان الوسيلة لتحرير ارادته ليكون الشعب قادرا على أن يطور نفسه ، وعلى أن يضع الثورة السياسية والثورة الاجتماعية موضع التنفيذ » .

ويفرق عبد الناصر بحسم بين الوحدة كثورة قومية اجتماعية اقتصادية سياسية وبين المغامرات التي تقوم بها الجماعات السياسية أو الانقلابات التي تقوم بها المجموعات العسكرية . ذلك أن الوحدة حركة مواكبة لحركة التاريخ اذا استوعبتها الشعوب والحكومات ، ولا يمكن أن تعتمد على المغامرات والانقلابات والمفاجآت الطارئة والصدف العمياء . ولذلك يقول عبد الناصر في خطاب مجلس الأمة في ٢٥ نوفمبر ١٩٦٥ :

ان الثورة العربية الشاملة ماتزال هي القوى الاصلية القادرة على تحقيق الآمال العربية كلها . لكنني أود أن أقول بوضوح ان الثورة العربية الشاملة ، لا يمكن أن تكون مجموعة من المغامرات أو الانقلابات ، وانما هي الحركة التاريخية لجماهير الأمة العربية للقفز عبر التخلف الى التقدم السياسي والاجتماعي ، مستندة على القيم الحضارية للأمة العربية ، محققة بالنضال الثوري أهدافها » .

والاستفادة بدروس التاريخ لا تعني أن الوحدة نداء يردد أصداء الماضي ، وانما الوحدة العربية أساسا هي نداء بالتجمع للانطلاق الى بناء المستقبل وتوفير رخاء الوطن . كذلك فان أمل الوحدة بين شعوب الأمة

العربية ، لا يمكن أن يتحقق الا اذا سبقته ، وتاكدت قبله ، آمال أخرى تفتح له الطريق وتمكن له ، وتخلق أنسب الظروف الملائمة له . هنا تبرز ضرورة الحرية السياسية التي لابد أن تسبق وترسخ في كل بلد عربي قبل أن يصبح أمل الوحدة العربية أمرا مطروحا ، لأن الحرية السياسية تعنى لأي شعب ، أنه يستطيع أن يعلن رأيه ويبدى مشيئته والحرية السياسية - عند عبد الناصر - لا تنفصل عن الحرية الاجتماعية التي تبني المواطن والوطن في وقت واحد . ولكن ليس معنى هذا أنه يتعين علينا الانتظار حتى يتحقق ذلك كله تماما في كل أرض عربية ، كي نبدأ العمل من أجل الوحدة ، ذلك أن أهداف النضال متداخلة ، وتعطي لبعضها ، وتأخذ من بعضها ، وتعزز احداها الأخرى ، وتعزز بها . وهذه كلها حتميات مرتبطة بالاطار السليم لتطور الأمة العربية ، ونموها المتكامل وفرصتها الحقيقية لبلوغ مستوى التقدم المنشود ، في عصر تتسابق فيه الأمم الى التقدم بسرعة مذهلة ، بعد أن استطاعت ثورة العلوم أن تطوع لخدمة التقدم الانساني أدوات ووسائل ، لم تخطر من قبل على بال .

هكذا كان فكر عبد الناصر القومي والوحدى قائما على أساس علمي يستقرأ التاريخ والتراث وتجارب الماضي ليستفيد بها في نفس الوقت الذي يستشرف فيه آفاق المستقبل مستوعبا روح العصر ودارسا لامكاناته دون أي تضييق أو فوران عاطفي أو رفض غاضب . كان المنهج العلمي في نظره الطريق الوحيد المؤدى الى تحقيق آمال العرب في القومية والوحدة . ولذلك يقول في خطاب عيد العلم في ١٤ ديسمبر ١٩٦٤ :

« ان الثورة ليست فورانا عاطفيا ، وانما الثورة في اصلاتها ، هي علم تغيير المجتمع . ولا يتغير المجتمع بالفضب على ما كان عليه وعدم الرضا بالأوضاع التي سادته ، وانما يتغير المجتمع بتحليل علاقات القوى الاقتصادية والاجتماعية فيه ، واعادة تشكيلها على أسس جديدة لصالح أوسع الجماهير . ولو كانت الثورة مجرد فوران عاطفي لاستطاع البطش أن يطفىء نارها ، ولكن النار في الثورة الحقيقية تبقى مشتعلة ، لأن هناك أسبابا حقيقية وعلمية تمنحها وقودها الذي لا يفرغ ، طالما بقيت مسبباته . في المرحلة السلبية ، في مرحلة الانقضاء لازالة أسباب التخلف والتعويق في مجتمع من المجتمعات ، فان الثورة هي الفهم العلمي للعلاقات الاجتماعية والاصرار على تغييرها . وفي المرحلة الإيجابية ، مرحلة التحرك لبناء المستقبل وتحرير حوافز الانطلاق والتقدم في مجتمع من المجتمعات ، فان الثورة هي التخطيط العلمي » .

من هنا استمرت دعوة عبد الناصر الى القومية العربية والوحدة
دعوة متجددة بعد رحيله ، لأن هناك أسبابا حقيقية وعلمية تمنحها
وقودها الذي لا يفرغ ، طالما بقيت مسبباته . وفي اعتقادنا أن مسبباته
ستبقى ما بقيت الأمة العربية .

٥٦ - مكرم عبيد (مصر)

على الرغم من أن مكرم عبيد لم يكتب دراسات مستفيضة في مجال الفكر القومي العربي ، فإنه يعد من رواد هذا الفكر سواء في مصر أو في العالم العربي . فقد أعلن إيمانه العميق بانتماء مصر العربي ونادى به في خطبه وفي بعض المقالات التي كتبها في وقت كانت مصر فيه تموج بتيارات الوطنية الإقليمية والانعرالية الجغرافية والتاريخية . ولقد أجمع الكتاب في الوطن العربي وفي مصر على أن الشعب المصري انشغل كثيرا بقضيته وركز كل جهوده في التخلص من الاحتلال البريطاني . ويوضح فيليب حتى أن الهدف القومي افترق عن العروبة عندما جابه الاحتلال البريطاني . من هنا ولدت القومية المصرية ، وأخذت تفترق عن القومية العربية وتصلب بصبغتها الإقليمية لأن مشكلتها توحيد الرأي العام المصري وتوجيهه ضد الانجليز المحتلين . وبهذا أصبح الاستعمار البريطاني أكبر عقبة أمام التفكير الموحد في مصر .

وكان من رواد القومية المصرية الضيقة محمد عبده وعبد الله النديم وعبد الله فكري وقاسم أمين والمنفلوطي وعبد العزيز جاويز والبارودي وشوقي وحافظ إبراهيم ومحمد حسين هيكل وطه حسين وفكري أباطة ولطفى جمعة وغيرهم . وكان من المتعصبين للفرعونية سلامة موسى وهرقص سميكة وحسن صبحي ومحمد عبده الله عنان .

وعلى المستوى السياسي بلغ هذا الاتجاه الإقليمي المحلى قمته على يدى سعد زغلول الذى لم يذكر شيئا عن العرب والعروبة فى خطبه وأحاديثه الا عندما وجه نداء الى سوريا فى أزمتهام عام ١٩٢٥ بصفته الزعيم الأشهر فى ذلك الوقت لمصر والشرق . لكنه باستثناء هذا النداء لم يحس بأن

هناك قضية عربية تستحق الالتفات . فقد تمثل شغله الشاغل في استقلال مصر ووحدة وادي النيل . وكان شعاره « الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا - الاستقلال التام أو الموت الزؤام » .

أما على المستوى الفكري الثقافي فقد بلغ الاتجاه الاقليمي قمته على يدى أحمد لطفي السيد الذى دعا الى المصرية الصميمة فى « الجريدة » صحيفة حزب الأمة ونادى بأن تكون كل مجهودات المصريين من أجل مصر فقط . وآمن بالقومية المصرية لوحدة الأمة ، وأدرك أن الامبراطورية العثمانية فى زوال وأنه خير لمصر أن تدعم وعيها القومى واستقلالها الوطنى . فقد قال : « نحن فراعنة مصر ونحن عرب مصر ونحن ماليك مصر واتراكها ، ونحن المصريين ، كل هذه الشخصيات القومية المادية والمعنوية والوراثية والكسبية ، من شأنها أن تجعل بيننا رابطة الجنسية أقوى منها فى أكثر الأمم » . وفى مقال آخر يذكر : « كذلك نحن المصريين نحب بلادنا ولا نقبل مطلقاً أن ننتسب الى وطن غير مصر مهما كانت أصولنا حجازية أو بربرية أو تركية أو شركسية أو سورية أو أوروبية » .

كما حمل طه حسين لسنوات طويلة لواء الدعوة لنظرية حوض البحر المتوسط ، وقال بأنه لا عيب أن نأخذ من كل حضارة ما يناسبنا وأنا أمة لها مقوماتها الخاصة . وليس من هذا خوف فقد عجز الفرس واليونان والرومان والعرب والترك عن أن ينفوا شخصية الأمة المصرية . وذكر فى مجال آخر أن الفرعونية متأصلة فى نفوس المصريين ، وأن المصرى مصرى قبل كل شيء ، وأن الأكثرية الساحقة من المصريين لا تمت بصلة الى الدم العربى بل تتصل مباشرة بالمصريين القدماء . وأن تاريخ مصر مستقل عن تاريخ أى بلد آخر .

فى هذا الوقت المشبع بالروح الاقليمية الضيقة قام مكرم عبيد - أحد أقطاب حزب الوفد - بعلة زيارات للبلاد العربية وعقب زيارته لسوريا ولبنان وفلسطين دعا الى وحدة عربية شاملة من المحيط الى الخليج ماعدا الناحية السياسية على أن تكون لكل بلد قوميته الخاصة ، وذلك طبقاً لقوله بمجلة « الهلال » بعنوان « المصريون عرب » (إبريل - ١٩٣٩) والذى يؤكد فيه :

« ان تاريخ العرب سلسلة متصلة الحلقات . لا ، بل هو شبكة محكمة العقد ، وإذا علمت أن رابطة اللغة والثقافة العربية فى هذه الاقطار أوثق منها فى أى قطر من أقطار الأرض ، وأن التسامح الدينى الذى نشأ وترعرع ما زال موجوداً بين أصحاب الأديان كلها فى الجارات الشقيقة ،

أيقنت أن المقصود بقولى : المصريين عرب ، هو هذه الوشائج وتلك الصلات التى لم تفصمها الحدود الجغرافية ، ولم تنل منها الأطماع السياسية منالا ، على الرغم من وسائلها التى تتذرع بها الى قطع العلاقات بين الأقطار العربية . واضطهاد العاملين لتحقيق الوحدة العربية التى لا ريب فى أنها من أعظم الأركان التى يجب أن تقوم عليها النهضة الحديثة فى الشرق العربى . وأبناء العروبة فى حاجة الى أن يؤمنوا بعروبيتهم ، وبما فيها من عناصر قوية استطاعت أن تبني حضارة زاهرة . نحن عرب ويجب أن نذكر فى هذا العصر دائما أننا عرب قد وحدت بيننا الآلام والآمال ، ووثقت روابطنا الكوارث والأشجان ، وصهرتنا المظالم وخطوب الزمان ، فأحدثت منا أمما متشابهة متماثلة فى كل ناحية من نواحي الحياة .

نحن عرب من هذه الناحية ، ومن ناحية تاريخ الحضارة العربية فى مصر ، وامتداد أصلنا القديم الى الأصل السامى الذى هاجر الى بلادنا من الجزيرة العربية . فالوحدة العربية حقيقة قائمة ، هى موجودة لكنها فى حاجة الى تنظيم ، فتصير كتلة واحدة ، وتصير أوطاننا جامعة وطنية واحدة »

هكذا يؤكد مكرم عبيد بنظرته هذه قدرة الروح القومية العربية على فرض نفسها على المنهج الفكرى لحزب « الوفد المصرى » بصفته سكرتيرا عاما له ، وذلك بالرغم من اتجاه زعيمه سعد زغلول الى المصرية الانعزالية عن الوطن العربى الكبير . ولم يكن هذا الفكر العربى الناضج عند هذا السياسى المصرى الرائد سوى الدليل العملى على أصالة هذا الفكر ورسوخه فى وجدان العاملين فى المجال السياسى فى ذلك الوقت وذلك على الرغم من انصراف معظمهم الظاهرى عنه لانهم اكهم فى الكفاح ضد الاستعمار البريطانى الضارى الذى كان يسيطر على مقدرات العالم فى تلك المرحلة الاستعمارية الصاخبة من تاريخ الإنسانية . وكان هذا عذرا كافيا لتبرير عجز هذه الأفكار العربية الناضجة عن التبلور والوضوح عند قاعدة حزب الوفد ، وهيئاته البرلمانية والشعبية بنفس المستوى والدرجة التى وجدت بها عند مكرم عبيد .

ولا شك أن سيطرة النزعات الإقليمية الأخرى على الحياة السياسية فى مصر ، وانتشارها داخل حزب الوفد نفسه على أغلب المستويات وفى معظم الأحيان ، كانت نتيجة مباشرة للاحاساس بالخطر المباشر الذى يهدد مصر ويتمثل فى الاحتلال البريطانى الجاثم فعلا على أرض الوطن ، والذى يتحكم فى كل مقدراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ومع ذلك لم يشئت هذا الخطر المباشر نظرة مكرم عبيد الأصيلة الى مصر مصر

العربي ، وعلم المصريين - في ذلك الوقت - كيف يدركون المقومات الأصيلة التي تربط مصر بالعروبة ، ودعا الشرق العربي الى الوحدة أمام التيار الأوروبي الجارف ، وذكر أن الوحدة العربية حقيقة قائمة لكنها في حاجة الى منهج علمي وتنظيم عملي لمواجهة الاستعمار وتوفير الرخاء . ثم يرى أن هذا التنظيم قد بدأ في توحيد الثقافة وتبادل المنافع وعقد المؤتمرات الدولية للتشاور في الأمر ، بعد ذلك بلغت دعوته قمته عندما نادى في مقال له بمجلة « الهلال » (٥ يناير ١٩٤٥) الى إقامة اتحاد عربي يجمع العرب جميعا .

وكانت نظرفته عملية قائمة على أساس من الواقع ، فهو يرى أن الإيمان بالعروبة وبقوماتها الأصيلة ، والتقدم لمواجهة تحدياتها لا بد أن ينهض على أساس ثقافي واقتصادي كخطوة أولى للانطلاق الشامل فيما بعد . كما أنه يرى أن القوة الذاتية لأي قطر عربي لا تتعارض مع القوة ذاتها لأي قطر آخر ، بل أن تجمع هذه القوى لا بد أن يؤدي في النهاية الى طاقة ضخمة يمكن أن تقتلع الاستعمار من جذوره . وعلى هذا الأساس تمسك مكرم عبيد بوحدة وادي النيل قبل الوحدة العربية الشاملة .

ويبدو أن الروح العربية الأصيلة التي حاول مكرم عبيد إشاعتها في الفكر المصري المحلى قد أثرت في معاصريه الذين نادوا بالقومية المصرية من قبل . فقلد تراجع محمد حسين هيكل عن اتجاهه الاقليمي وساهم في توحيد المناهج التعليمية العربية وخوض القضايا العربية بكل جهده وفكره ، وذلك في حين اعترف طه حسين بأن مصر لم تكن حرة في تصريف شئونها بالأمس ، لانشغالها بفك السلاسل التي كانت مقيدة بها ، بل هو الذي صرفها مؤقتا عن العمل بشئون البلاد العربية . وأن مصر كلما ازدادت حرية ازدادت اندفاعا في سبيل العروبة ، وهذا - في نظر طه حسين - قانون من قوانين الحياة المصرية ، التي لم يكن نصيبها من الفرعونية أكثر حظا من الفينيقية التي باءت بالفشل والانقراض . ومن هنا كانت دعوته الى توحيد برامج التعليم : وقبل هيكل وطه حسين تراجع محمود عزى عن خطه المصري الانعزالي بعد رحلاته الى الاقطار العربية ، حين اقتنع على الطبيعة بضرورة القومية العربية وحمية الوحدة العربية ، ودعا أيضا الى توحيد برامج التعليم ، وتبادل البعثات العربية ، وتوحيد قواعد النقد ، ورفع الحواجز الجمركية ، وتوحيد السياسة الخارجية ، وذلك تمهيدا للاتحاد العربي الذي لا بد أن يسبق الوحدة العربية .

كل هذا يدل على أن روح القومية العربية كانت كامنة في أعماق هؤلاء الرواد والمفكرين ، وإن ضغطت ظروفهم السياسية الصعبة على هذه

الروح ، الا ان الضغط لا ينفي وجودها الكامن سواء على مستوى الفكر العقلاني أو على مستوى الوجدان العاطفي . أما في حالة مكرم عبيد فقد أفصح روح القومية العربية عن نفسها ، وأعلنت ارادتها على الملأ بلا أدنى حساسيات . ذلك أن نظرة مكرم عبيد المستقبلية الثاقبة جعلته يدرك - في تلك المرحلة المبكرة من مراحل الكفاح الوطني - أن المستقبل للكيانات الضخمة المؤثرة ، ولذلك يبدو الفكر الذي سجله في مقالاته وكتاباتهِ وخطبه منذ حوالى نصف قرن ، وكأنه كتب اليوم لينير الطريق لكل الاجيال المؤمنة بالقومية العربية والكيان العربى الكبير .

٥٧ - محمد عبد الله العربي (مصر)

يتمثل انجاز محمد عبد الله العربي في مجال الفكر القومي العربي، في معالجته العلمية والتحليلية للبعد الدينقراطي في القومية العربية . فهو بحكم تخصصه كاستاذ في النظم الدستورية والادارية والمالية ألف عدة كتب ، منها على سبيل المثال « الديمقراطية » ١٩٤١ ، و « التنظيم الاداري في العصر الحاضر » ١٩٤٢ ، و « مقومات الدولة الحديثة » ١٩٥٥ ، و « نظرات في النظم الدستورية » ١٩٥٥ . ولم يشأ أن يقتصر نشاطه العلمي على الدراسات النظرية والاكاديمية ، بل دخل مجال الدراسات التطبيقية بكتابه « ديمقراطية القومية العربية » عام ١٩٥٩ . وهو المجال الذي نحتاج اليه في العالم العربي حتى نحدد خطوات اقدامنا في طرق عالمنا المعاصر المضطرب والمثير . فالمعرفة النظرية الاكاديمية تهد ترفا لا تقدر عليه اذا لم يتم الفكر أو الباحث بتطبيقها على بيئتنا العربية والتطبيق هنا لا يعنى الفرض ، بل يعنى استيعاب دروس الآخرين بحيث نقبس منها ما يلائم شخصيتنا القومية ، ونلفظ ما قد يتعارض معها . وهذا الاستيعاب يجنبنا الوقوع في أخطاء الآخرين الذين سبقونا في المجال نفسه ، وبهذا نوفر الوقت والجهد والمال بالتقليل من احتمال الخطأ الى أقل قدر ممكن .

في كتاب « ديمقراطية القومية العربية » بلور محمد عبد الله العربي خصائص القومية العربية ، وأبرز ميزتها الأساسية على القوميات الأخرى في تمسكها بتراثها الروحي ، الذي نقلته من وحى الأديان السماوية التي نزلت في بقاعها المباركة ، ثم حلل عناصر القوة في القوميات جميعا — من مادية ومعنوية — وطبق هذه العناصر على الأمة العربية ، فأوضح ما يحتاج منها الى تنمية جادة ، لا سيما في الكفاية الصناعية وفي التخطيط

الاقتصادي ، وما توافر منها ، لا سيما في الجانب الروحي ، ومهد لكل هذا بتحليل فكرة الديمقراطية وتطورها التاريخي ، وكيف كان اقتصرها في الأمم الغربية على الجانب السياسي ، مؤديا الى فشلها في تحقيق الآمال التي عقدتها الشعوب عليها ، فلما شرعوا في دعمها بديمقراطية اقتصادية ضلوا الطريق السليم الذي حددت معالمه ديمقراطية القومية العربية : فريق اتجه الى الكتلة الشرقية الشيوعية ، وفريق اتجه الى الكتلة الغربية الرأسمالية ، وجلب الفريقان على شعوبهما وعلى الانسانية كافة كثيرا من النكبات والنكسات .

ويعرف محمد عبد الله العربي القومية العربية بأنها رابطة تربط شعوبا تحتل رقعة أرضية تمتد من المحيط الأطلسي الى الخليج العربي ، وتجمع بينها اواصر مشتركة : لغة مشتركة ، ومصالح مشتركة ، وتراث روحي مشترك . كما ألف بينها ماضٍ مجيد مشترك اذعان بأقدم الحضارات ، وحاضر اليم مشترك حثها على التكاتف في التحرر من أوزاره . فالوطن العربي الكبير الذي يضم شمل شعوب هذه القومية كان أولا مهدا للحضارات العريقة في تاريخ البشر ، وكان مهبط الأديان السماوية التي أشرفت في ربوعه ثم أضاعت أرجاء الأرض ، أما موقعه فيحتل مكانا وسطا في الكرة الأرضية ، ولذلك كان معدا اعدادا طبيعيا ليكون مركز التوجيه للسلوك الانساني في العالم كله .

فالقومية العربية تشترك مع القوميات الأخرى في الأواصر التي تربط بين أعضاء كل قومية : اشتراك في الوطن واللغة وانسجام متفاعل في الأصل منذ أقدم العصور . ولكنها تمتاز عن القوميات الأخرى بعلو مكانة القيم الروحية في تكوينها . ذلك لأن الأديان السماوية نزلت في بقاعها . ولعل ذلك كان لحكمة خاصة ، وهي : أن رقعته الجغرافية تكاد تتوسط الكرة الأرضية مما يسهل عملية اشعاع هذه القيم الروحية . ويركز عبد الله العربي على دور القيم الروحية في القومية العربية ، ذلك أنها تظهر الميدان السياسي من الخبائث التي تغفلت في النظم الديمقراطية الغربية ، وفي الميدان الاجتماعي تكفل التماسك في أجزاء المجتمع ، وفي الميدان الاقتصادي تكفل التعاون بين الطبقات في العمل على تحقيق الخير المشترك للفرد والمجموع . وهو الهدف الانساني الذي تسعى اليه الديمقراطية الحققة .

ويحدد عبد الله العربي مذهباً فكرياً قومياً يطلق عليه اصطلاح « الوسطية » فيقول ان « الوسطية » التي امتاز بها الوطن العربي ، قضت بمداومة التوفيق بين المادية والروحية - القوتين الدافعتين في حياة

الانسان - هذه « الواسطة » تحكم أيضا على القومية العربية بانتماء سياسة وسطي تفرضها طبيعة كيانها . ففي السياسة الخارجية . تلزم القومية العربية بعدم الانحياز ، إذ أن انحيازها الوحيد للمصلحة القومية العليا ، وللقيم الإنسانية الرفيعة . وفي السياسة الاقتصادية تعنى بتوفير الرخاء المادى للمواطنين جميعا ، كما تعنى بنفس الدرجة بالمثل العليا الروحية التى تتغلغل فى كل مظاهر النشاط الاقتصادى بحيث يتجه نفع هذا النشاط إلى الفرد والمجتمع على السواء . فى توازن ديمقراطى قويم . أما فى السياسة الاجتماعية فتتجلى ديمقراطية القومية العربية فى مظاهر التعاون والتكافل والتآلف ، هذه المظاهر التى فرضتها تعاليم تراثنا الروحى ، والتى تجعل من المجتمع العربى بيئة ديمقراطية تعاونية متساندة متكاملة ، تنسجم فيها المصالح المتضاربة للأفراد والطبقات ، وتتوافق النزعات المتنافرة بعده نزع فتيل الصراع منها .

ويرى عبد الله العربى فى القومية العربية ضرورة حيوية تنبع من دروس التاريخ العربى ، ومن ظروف المحيط الدولى المعاصر ، وبسبب تخلف الشعوب العربية عن ركب الحضارة العالمية .

فالمطلع على تاريخ الأمة العربية يدهش من مدى القوة التى تبلغها هذه الأمة عندما تتحد شعوبها على تحقيق هدف معين . بهذه الوحدة استطاعت أن تصد غزو الحروب الصليبية الاستعمارية التى تألبت فيها شعوب الغرب تحت ستار دينى لاستعمار الوطن العربى ، كما استطاعت أن تصد أخطر غزو عرفه التاريخ : غزو التتار ، الذى أغارت جحافلهم من الصين واجتاحت فى سبيلها القارة الآسيوية وبعض القارة الأوروبية ، ولم تستطع يومئذ أن تقف فى وجه غزوها المدمر امبراطوريات ضخمة ودول عاتية ، كما استطاعت وحدة الأمة العربية فى خريف عام ١٩٥٦ أن تحبط أضخم اعتداء مسلح تشنه دولتان من الدول العظمى على مصر فى التاريخ الحديث .

أما بالنسبة لظروف المحيط الدولى المعاصر ، فنجد كثلتين تتنازعان عالم اليوم ، كلتاهما تبتغى السيطرة العالمية ، السياسية والاقتصادية ، بالرغم من إعلانهما البراءة من هذه النية . وبدىهى أنه ليست فى مصالحهما على السواء جمع شتات هذه الأقطار العربية وتمكينها من أن تصبح كتلة واحدة متماسكة يكون لها وزنها فى المعترك الدولى ، واستقلالها فى توجيه سياستها الداخلية والخارجية . وبدىهى أيضا أن مصلحة الكثلتين معا تتفق فى السعى إلى بلوغ هدف مشترك ، هو تفتيت هذه الكتلة الممتدة عبر قارتين فى أقوى موقع استراتيجى ، الكتلة التى ألفت بينها وحدة

اللغة ، ووحدة الدين في الاسلام والمسيحية على السواء . ووحدة الماضي بآلامه وأحزانه وأمجاد . وقد رأينا ما بذلته الكتلة الغربية من جهود في إقامة إسرائيل لتكون سندها في بلوغ هذا الهدف ، ولم تتورع الكتلة الشرقية من جانبها عن توجيه جهودها في الاتجاه نفسه . لذلك لم يعد أمام العرب - وسط هذا المحيط الدولي الهادر - سوى أن يقفوا جبهة واحدة وصفاً واحداً ، وأما أن يحق بهم ما حاق بالأندلس في القرن الخامس عشر ، وما حاق بفلسطين في عام ١٩٤٨ .

أما عن تخلف الشعوب العربية عن متابعة الحضارة العالمية فيبدو أن القرون الطويلة التي قضيناها في غمرات الاستعمار المتعدد الصور والألوان ، من تركى إلى بريطاني أو فرنسي ، كتبت جميع مواهبنا وعطلت كل إمكاناتنا ، في حين خطا العالم حولنا من خلال هذه القرون خطوات حثيثة في فنون الحضارة المادية . لذا أصبح لزاماً علينا أن نسرع الخطا ونعبر جميع الجهود لتعويض ما فاتنا في تدبير القوى المادية ، وما تتطلبه من علوم طبيعية ورياضية وفنون هندسية وصناعية . فإذا كنا نريد حقاً أن نعوض في بضع سنين ما فاتنا في مئات السنين ، ألا يقتضى هذا تكتيل جميع مواردها الطبيعية والبشرية في إطار واحد متكامل الأجزاء ؟ إن هذا ما تكفله القومية العربية بما تحمله في طياتها من وحدة وديمقراطية لبناء الإنسان والأمة .

هذه الأسباب الثلاثة تفرض على جميع الأنظار العربية انتهاج سياسة متعاونة في إمكاناتها الاقتصادية ، متعاونة في مواردها الطبيعية والبشرية ، تفرض عليها سياسة خارجية ودفاعية متناسقة متكافلة في دفع أى عدوان على أحدها . ليكون لكل قطر عربي الوضع الحكومي الأكثر ملاءمة لبيئته ، الأكثر انساقاً مع ماضيه التاريخي ، الأكثر تجاوباً مع الاستعداد السياسي لشعبه - من ملكية مقيدة بالشورى إلى جمهورية رياضية أو غير رياضية - ولكن على أن يتسع كل وضع من هذه الأوضاع لقيام الجهاز المشترك الذي يضطلع بتنفيذ ما يقتضيه هذا التعاون والتكافل في السياسة الاقتصادية والخارجية والدفاعية .

وتتجلى ديمقراطية القومية العربية في أن العرب لم يزعموا كاليهود أنهم شعب الله المختار . فهم يؤمنون بأنهم لا يتميزون عن غيرهم من الأوام إلا بما يقدمون في هذه الحياة من عمل صالح ، ويؤمنون بأن رب الناس جميعاً خلقهم وخلق لهم الموت والحياة ليبلوهم أيهم أحسن عملاً . فالقوة والبقاء ، أو الضعف والفناء ، لا تكون إلا طبقاً لناموس واحد يسرى على

البشر كافة ،طبقا لسنة واحدة تنتظم شئونهم ، وفناءهم أو بقاءهم ،
سنة الله في خلقه لا تبديل فيها منذ بدء الخليقة والى الأبد .

هذا هو الجوهر الديمقراطي للقومية العربية . الجوهر الذى يساوى
بين جميع البشر ، والذى فشل العرب فى اظهاره فكريا واعلاميا أمام
العالم الخارجى ، فى حين أن اسرائيل التى تدعى أنها منارة الديمقراطية
فى منطقة الشرق الأوسط ، قد قامت على عنصرية فاشية بغيضة ، تقسم
البشر على أساس العنصر والعقيدة الدينية ، وتحاول تدمير أى انسان أو
أى شيء غير يهودى . أما العرب الذين يقدرون قيمة الانسان أينما كان
فقد آن الأوان لكى يظهر وجههم الديمقراطى المشرق أمام العالم أجمع ،
ذلك أنه الوجه الحقيقى للقومية العربية .

٥٨ - نجلاء عز الدين (العراق)

يعد كتاب نجلاء عز الدين « العالم الغربي » الذى أصدرته شركة هنرى ريجنرى فى شيكاغو عام ١٩٥٣ ، وتم تعريبه فى القاهرة فيما بعد يعد من الدراسات المستفيضة التى تنبعت فى العصر الحديث من مراحل التعاون العربى فى مجالات اللغة والتعليم والثقافة ، وكيف كانت هذه المراحل تمهيدا للكفاح السياسى فيما بعد وخاصة من أجل فلسطين . وحتى فى التصدير الذى كتبه وليم إيرنست هوكنج لكتاب نجلاء عز الدين نجده - كأجنبى - يدرك أهمية اللغة العربية كواجهة حضارية وثقافية لا تنفصل عن الشخصية العربية من ناحية ، كما يدرك أهميتها كوسيلة للاتصال والتفكير والتعامل اليومى من ناحية أخرى بحيث يقول فى تصديره :

« أما اللغة العربية ، وربما كانت اليوم الدليل الأكثر فائدة للتعريف بالعرب ، فهى من أجمل اللغات وأكثرها دلالة ، وقد كانت ، مع اللاتينية فى العصور الوسطى ، إحدى اللغتين العالميتين فى مجال العلم والسياسة . إنها لغة حافظت على نقاوتها على الرغم من المغريات الكثيرة التى أرادت أن تنحط بها الى لهجات محلية ، وذلك لأنها لغة القرآن وبها شئ من قدسيته » .

وكان هذا التصدير خير مدخل الى كتاب « العالم العربى » . ذلك أن الشعب العربى من الشعوب التى لابد أن تذكر لغتها مع ذكرها . فاللغة العربية هى الوطن الثانى للإنسان العربى ، بل هى الوطن الذى يذهب معه حيثما ذهب . أما عن جمالها الفنى والأدبى والتعبيرى فقد شهد الهارمون الأجانب لها بحماس قد يزيد عن حماس أبنائها . أما المستشرقون المفروضون فقد حاولوا الإيحاء بانها لغة غير قادرة على إثبات وجودها فى

مجال العلم ، لكن ولیم ایرنست هوكنج يؤكد أنها تربعت مع اللاتينية على عرش العلم والسياسة في العصور الوسطى فاستطاعت - مع اللاتينية - أن تحافظ على التراث العلمي والفكري والانسانى من أن ينطس في ظلام العصور الوسطى . وبرغم كل الظروف المتناقضة والمراحل الطويلة التي مرت بها اللغة العربية فانها استطاعت المحافظة على جوهرها وتفاوتها . يكفى أن نذكر القرون الخمسة المظلمة التي مرت بها الأمة العربية تحت نير الحكم العثماني ، وحين سيطرت اللغة التركية على كل مرافق الحياة الرسمية تماما ، والمرافق الشعبية الى حد كبير . كانت هذه الفترة القائمة الموهلة في الجهل وضيق الأفق كفيلا . بأن تقضى على أية لغة أخرى . لكن اللغة العربية استطاعت الصمود لكل هذه التحديات لأنها لغة القرآن وبها شيء من قدسيته على حد تعبير هوكنج .

من هنا كان تأكيد نجلاء عز الدين في كتابها على أن الاسلام عن طريق القرآن ، قد أنقذ اللغة العربية من الانحلال إلى طبعات مجزأة متعددة فحافظ بذلك على وحدة الفكر والتعبير . وهذا المبدأ لا يخص الاسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث للمسيحيين العرب أيضا . وذلك يرجع إلى العلاقة العضوية بين اللغة العربية والاسلام . فإذا كانت اللغة هي الوعاء الذي يحفظ الفكر والثقافة والتراث الحضارى ثم ينقله عبر الأجيال المتتابة ، فإن الاسلام يمثل الوجه الدينى والعقائدى والروحى للغة العربية . ولا شك أن هذه الميزة قد منحت الأمة العربية مكان الريادة والطليعة بين الدول الاسلامية غير العربية . ففى هذا تقول نجلاء عز الدين :

« ان الناس اقبلوا على السفر والسياحة في أنحاء العالم الاسلامي سعيا وراء العلم ، وكانوا ينتقلون من مركز إلى آخر بحثا عن الأساتذة ، وقد وجدت حرية التنقل هذه لا بفضل وحدة الاسلام السياسية ، اذ لم تلبث هذه الوحدة أن انفصلت عراها ، بل بفضل وحدة اللغة والثقافة التي كانت تنفى عن المسافرين الشعور بالغربة أينما حل » .

فصندا أحاطت التيارات السياسية المتعارضة بالأمة الاسلامية ، وتضاعفت الضغوط من الداخل والخارج ، انفصلت عرى الوحدة الاسلامية ، وانقسمت الدولة الكبرى الى دويلات . وهذا الانقسام كان يمكن أن يقيم الحواجز الحضارية والثقافية والفكرية والانسانية بعد أن قامت الحواجز السياسية بالفعل ، لكن وحدة اللغة والثقافة حافظت على الوحدة المعنوية والفكرية للأمة العربية على الرغم من تحول جسمها الى اشلاء متناثرة نتيجة للصراعات السياسية ، والكوارث والفواجع التي وقعت عند اكتشاف المقول للبلاد الغربية أو عند احتلال الصليبيين لأجزاء منها .

وترى نجلاء عز الدين أن الأمة العربية بكل ثقافتها الحضارية كانت مركزا لجذب المسلمين من غير العرب الذين وجئوا أن الكفاح من أجلها لا يقل في ضرورته عن الكفاح من أجل أوطانهم . وخير مثال على ذلك جمال الدين الأفغاني الذي لم يشر بالتححرر من الحكم الأجنبي وحده ، بل بشر كذلك بالتححرر من المعتقدات والعادات البالية للجامعة التي تعرقل كل تقدم ، ففاضل من أجل حرية الفكر ، وحض على إعلان الأفكار الحرة بجزاة ، وانكر الظلم والطغيان وهما كان شكلهما أو مصدرهما ، وكان نداء الأفغاني في مصر هو نداءه في فارس ، كما كانت دعوته في الهند هي دعوته في تركيا ، دعوة إلى تحرر العقل من الجمود ، ودعوة إلى حق الشعوب - متى تنبعت - في حكم نيابتي سليم . وعلى الرغم من أن الأفغاني لم يكن عربيا ، فإنه لم يفرق بين الكفاح من أجل الإسلام والكفاح من أجل العروبة . وهو وإن كان دعا إلى الوحدة الإسلامية ، فقد أدرك أن الأمة العربية هي الدرة بالنسبة للعالم الإسلامي ، ومن هنا كانت حياته في مصر وكفاحه مع الإمام محمد عبده من أجل بحث جديد .

ثم تنتقل نجلاء عز الدين إلى حالة التعليم في البلاد العربية في ظل الانتداب والاحتلال لأنها تعتقد أن التعليم هو المقياس الحقيقي للخطوات الحضارية التي تخطوها الأمة سواء إلى الأمام أو إلى الخلف . ولذلك فإن تاريخ الإدارات التعليمية في البلاد العربية في ظل الانتداب والاحتلال يعكس أنواعا عديدة من اضطهاد اللغة العربية ، والمقاومة الشديدة للثقافة القومية . وكان هذا - في بعض الأحيان - باعتراف من قاموا بهذا الاضطهاد وهذه المقاومة . فمثلا في تقرير لجنة ملنر البريطانية عن حالة التعليم في مصر نجد اعترافا بأن التعليم الذي يتطلبه الشعب بقوة والخاضع لا يزال هزليا ولم تكن الميزانية المالية الهزيلة هي الآفة الوحيدة التي منى بها التعليم في عهد الاحتلال ، بل رسم المستعمرون خطط لدراسة وبرامجها في ضوء سياسة محدودة الهدف لا تسعى إلى تثقيف المصريين ، بل تقتصر على إعداد الموظفين للألة الحكومية وبسياسة من هذا النوع لابد أن تجعل التعليم نوعا من التلقين حتى يفقد الطلبة القدرة على التفكير لأنفسهم .

وما فعله الاستعمار البريطاني في مصر ، فعل مثله وأكثر في العراق وفلسطين . ففي العراق أنشأ الانجليز نوعين من المدارس : الأول أعد خصيصا لأبناء الأغنياء القادرين على دفع الرسوم والمصروفات والثاني كان من أجل الفقراء . وكان الهدف الاستراتيجي من هذه التفرقة التعليمية المفتعلة ، إيجاد الفواصل الطبقيّة بين أبناء المجتمع الواحد . وهو التطبيق

المعروف للمبدأ الاستعماري الشهير : فرق تسد . فقد أراد الانجليز أن ينشأ التلاعيد في العراق على التفرقة التعليمية والثقافية منذ نعومة أظافرهم ، ومن ثم تتحول الى جزء لا يتجزأ من فكرهم وسلوكهم .

أما في فلسطين فقد كانت الوطاة أشد بسبب التعاون الخفي بين الاستعمار البريطاني والمخطط الصهيوني ، لدرجة أن اللجان الدولية المتتابعة التي قامت ببحث المسألة الفلسطينية في ظروف مختلفة استنكرت قصور نظام التعليم وأعزبت عن إيمانها في أنه لو كانت حاجات التعليم تلاقى ما تستحقه من التقدير لكان من الواجب أن يدبر لها المال اللازم على حساب بعض الحاجات الأخرى التي لم تكن الحاجة إليها حيوية أو ملحة . ومع ذلك لم تعبأ سلطات الانتداب البريطاني باستنكار قصور نظام التعليم لأن هدفها النهائي كان تدمير العقل العربي في فلسطين .

أما في لبنان فقد طبق الاستعمار الفرنسي نفس السياسة التي طبقها الاستعمار البريطاني في مصر والعراق وفلسطين . وغنى عن الذكر أن الفرنسيين اتبعوا سياسة واحدة في لبنان وسوريا وتونس والجزائر والمغرب . ففي لبنان - مثلا - كان التعليم الرسمي مهملا تماما ، وظل عدد التلاميذ يتناقص عاما بعد عام في ظل الانتداب الفرنسي . وهذا الإهمال كان تطبيقا لخطة فرنسية سعت الى تشجيع انشاء المدارس الأجنبية وتدعيمها في الوقت الذي صرفت فيه النظر تقريبا عن التعليم الرسمي والوطني ، لدرجة أن نسبة المدارس الفرنسية زادت عن ٧٥٪ ، ومن ثم احتوت النسبة نفسها من عدد المناشئة الذين تشكلت عقولهم ونفوسهم بأسلوب تربوي خبيث ربطهم فكريا ووجدانيا وثقافيا بفرنسا . ولا شك أن هذا الانقسام في الولاء الوطني بين أبناء القطر الواحد ضاعف في الفروق الطبقية والطائفية بسبب انتشار المدارس الأجنبية والطائفية .

وعلى الرغم من أن فترة الانتداب الفرنسي على لبنان لم تستمر أكثر من ربع قرن ، فإن فرنسا بذلت أقصى ما في وسعها لكي تمحو شخصية لبنان العربية . سعت جاهدة لنشر اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية في كافة المجالات وعلى كل المستويات ، فاعتبرت الفرنسية لغة رسمية الى جانب اللغة العربية ، وكان القضاة والمحامون يستعملونها في المحاكم ، حتى ولو كان المتقاضون لا يفهمون كلمة واحدة منها . كانت السياسة هي « فرنسة » لبنان بأسرع ما يكون ، فإذا ما انتهى الانتداب الفعلي ، فإنه يمكن أن يتحول الى انتداب حضاري ثقافي فكري وجدائي .

أما في الجزائر فكان الاستعمار الفرنسي أشد وطاة ، إذ لم تعترف فرنسا باللغة العربية ، وفرضت اللغة الفرنسية على كل المعاملات الحكومية

والرسمية ، وأصبحت لغة التعليم فى المدارس الرسمية التى أقيمت لخدمة المستعمرين من حيث اتباع المناهج الفرنسية وتدريس اللهجات العامية المحلية فقط بهدف تمزيق البلاد فكريا وثقافيا . ومع كل هذه الضغوط استمرت بعض الجمعيات الدينية فى كفاحها للحفاظ على التراث العربى الاسلامى حتى لا تصبح الجزائر فرنسية تماما . من أولى هذه الجمعيات « جمعية علماء الجزائر » التى أسست عام ١٩٢٥ من أجل الإصلاح الدينى والاجتماعى باعتباره أساسا للحرية السياسية ، ومقاومة سياسة « فرنسة » الجزائر . وكانت للجمعية أجهزتها التنفيذية التى تقوم بتأدية رسالتها ، مثل مدارسها ونواديها العامة الحديثة ، وصحيفتها الأسبوعية « البصائر » . هذا من الناحية الثقافية والدينية ، أما من الناحية السياسية فقد عملت الجمعية من أجل استقلال الجزائر ، ولاتحادها مع الأقطار العربية . ولا شك أن علماء الجزائر نجحوا فى الحفاظ على الثقافة العربية الاسلامية فى الجزائر من خلال مركزى هذه الثقافة فى شمال افريقيا : جامع القرويين فى مراكش ، وجامع الزيتونة فى تونس .

وفى عرضها لتاريخ العرب الحديث ، توضح نجلاء عز الدين أن الكفاح من أجل اللغة والتعليم والثقافة والتراث ، لم ينفصل إطلاقا عن الكفاح السياسى من أجل الاستقلال والتضامن العربى . فلم تبق المؤتمرات العربية منحصرة فى شئون العلم والثقافة وحدهما ، بل صارت تتناول الأمور السياسية أيضا كالمؤتمر الفلسطينى العربى العام الذى انعقد فى بلودان عام ١٩٣٧ وجمع وفودا وأعضاء من جميع الأقطار العربية للنظر فى التدابير التى يجب اتخاذها لمكافحة الصهيونية . بل إن المؤتمرات التى تتناول القضايا الاجتماعية لم يكن فى إمكانها أن تتجاهل المسألة الفلسطينية ، الأمر الذى يؤكد أهمية قضية فلسطين فى محيط الحياة العربية ، بدليل أن أول مؤتمر عربى للنساء كان يدور برمته حول المسألة الفلسطينية .

وعلى الرغم من أن قيام جامعة الدول العربية كان بإيحاء من الحكومة البريطانية نتيجة للموقف الدولى إبان الحرب العالمية الثانية ، لتكون الجامعة بمثابة نوع من الوفاق الصغير الذى يجمع القوى العربية الاقتصادية والثقافية والسياسية لخدمة مصالح بريطانيا الاستعمارية فى الشرق الأوسط ، فإن الشعوب العربية نظرت الى الجامعة العربية على أنها خطوة فى سبيل الوحدة العربية ، فهى تدعم قيام الصلات الطبيعية الدائمة والقائمة فعلا بين البلاد العربية التى تجمعها وحدة الثقافة واللغة والتراث والأرض والتاريخ والمستقبل . فإذا كانت جامعة الدول العربية أداة ، فالعبرة ليست بالأداة ولكن بكيفية استخدام هذه الأداة .

٥٩ - يوسف عز الدين (العراقي)

يعتد يوسف عز الدين من الدارسين والباحثين الذين تابعوا وحلّلوا الشخصية القومية سواء في الأدب العراقي أو الأدب العربي بصفة عامة ، واستطاع أن يصل من خلال كتبه وأبحاثه - إلى النتيجة التي تؤكد أن أيولوجية القومية العربية لم تترك أدبياً عربياً ناشئاً ومخلصاً الاوطان بعد إنجازاته بطابعها المميز مما يؤكد بالتالي وحدة الوجدان العربي برغم كل مظاهر التشتت والتمزق التي تعتور التيارات السياسية المتناقضة في العالم العربي . فاللغة والأدب والفكر والثقافة تثبت بالدليل المعطى القاطع العلاقات العقلية والروحية والوجدانية الوثيقة التي تجمع العرب من المحيط إلى الخليج . ولم يحن على الوطن العربي سوى مناورات السياسة وأطماعها مما أثر بدوره على الحياة الاقتصادية والاجتماعية العربية . ومع ذلك ظل العربي يدرك ويشعر بكل ما يعتري أخيه العربي من آلام وآمال في أية بقعة من بقاع العالم العربي المتراعى الأطراف ، وانعكس هذا على الأدب العربي المعاصر : مرآة الوجدان القومي .

يتضح هذا المفهوم القومي في كتب يوسف عز الدين مثل : « الشعر العراقي في القرن التاسع عشر : خصائصه وأهدافه » ١٩٥٨ ، و « الشعر العراقي الحديث والتميزات السياسية والاجتماعية » ١٩٦٠ ، و « الاشتراكية والقومية وأثرهما في الأدب العربي الحديث » ١٩٦٨ ، و « الرواية في العراق : تطورها وأثر الفكر فيها » ١٩٧٣ ، و « تطور الفكر الحديث في العراق » ١٩٧٦ ، و « قضايا من الفكر العربي » ١٩٧٩ .

يوضح يوسف عز الدين أن الوعي القومي العربي الحديث أخذ شكله المتبلور المتعارف عليه الآن مع توغل الاستعمار والهيمنة الأجنبية

فى الوطن العربى ، ولذلك يتحتم على الأديب العربى أن يجسد واقعا العربى ، ويستخرج ما يلائم الذات العربية فى عصر وجد فيه الانسان العربى نفسه مضطرا وحائرا وسط تيارات متلاطمة من الحضارات والثقافات التى تحاول بتر العربى من تراثه الحضارى العريق . من هنا كانت المهمة القومية الملقاة على عاتق الأديب والمفكر فى المزج بين الأصالة ومثلة فى التراث العربى ، والمعاصرة ممثلة فى الحضارة العالمية ، بحيث يخرج من هذا المزج بما يفيد الحاضر العربى ومستقبله . لأن المضمون الفكرى عند العرب يجب أن يتطور فى صالح الوحدة العربية والفكر القومى الاشتراكى ، وأن تكون للكاتب شجاعة الجندى وعقيدة المؤمن فى سبيل قلمه ، وأن يختط منهجا جديدا لا تبعد مقوماته عن المثل العربية والاسلامية ، بعد أن سادت الحيرة النفوس وعم الضياع الفكر العربى نتيجة للتخطيط الذى وضعه المستعمر عندما قسم البلاد العربية وأقام بينها الحواجز المفصلة .

ومن الضرورى أن تكون أسس الثقافة الجديدة موحدة ، فى اطار واضح بحيث تعمل على بناء مقومات عربية حضارية جديدة ، والا سوف تحرقنا الحضارة العالمية ولن يبقى لنا من مقوماتنا غير الصور الخيالية البعيدة عن واقعنا . ولعل من أهم خصائص القومية العربية التى يتحتم تأصيلها وترسيخها ، السمو الانسانى ورفض العداوان سواء عليها أو على الآخرين ، ومناهضة الاستعمار فى كل صوره ، وتوضيح الطريق لجماهير الشعب العربى ليسير نحو الوحدة العربية فى اطار ثقافى فكرى جديد لبعث الثقة فى مقدرة العرب لاستمرارية النضال القومى ، وتوجيه الفكر العربى كله نحو مصالح الأمة العربية اذ أن السيطرة على الشعوب لا تتم بسهولة ويسر الا اذا تمكن الأجنبى من السيطرة على فكر الشعب . وما زالت الحرب قائمة للسيطرة على فكر الشعوب بكل سبيل ، لأن الاستعمار القديم خسر الوسائل القديمة التى كان يلجأ إليها ، وترك حرب الجيوش لأنها سرعان ما تخسر معاركها .

ويلقى عز الدين الضوء على الاتجاهات الفكرية للدخيلة التى ظهرت فى مجتمعنا العربى ، والتى حاولت أن تسيطر على الفكر العربى القومى وتستعبده ليسير فى أذيالها ، محاولة القضاء على المقومات العربية التى اعتبرها الاستعمار أقوى قاعدة ثبت عليها الفكر العربى المعاصر وما زال يستمد عناصر قوته منها . وتصدى الفكر القومى لكل هذه التيارات التى أرادت القضاء عليه ، وقبل التحدى ولم يقبل منها سوى ما رآه ملائما لطبيعته وأصالته . وهذه التيارات فى نظر يوسف عز الدين .

« ليست وليدة اليوم أو السنة فمنها ما تذهب بعيدة الأغوار الى قرون ، فاذا عدنا الى جذورها التاريخية أدركنا الكثير من الأزمات الفكرية المعاصرة ووجدنا كثيرا من الأجوبة التي تمر بالفكر العربي المعاصر . لأن في فكرنا العربي المعاصر عدة تيارات وثقافات متنوعة منها ما رسب في اللاشعور ومنها ما بقي على السطح . أما أهم هذه التيارات الفكرية التي ما تزال تعمل عملها فهو التيار الديني . فبالرغم مما دخل على الدين الاسلامي من شوائب ، وزينت عليه من زوائد بعيدة عن جوهره وأصالته فما زال القاعدة الفكرية القوية التي تنطلق منها كثير من الآراء والاتجاهات الفكرية المعاصرة والحديثة . »

ومما يؤسف له ، أن كثيرا ممن تولى القيادة الدينية لم يحاول أن يرفع من مستوى الشعب العربي ، ولم يلائم نفسه مع التطور الحضاري والتقدم الانساني ، وحجب تعاليم الدين عن المجتمع العربي ، واهتم بالمظاهر دون العناية بالجوهر الاجتماعي الذي كان من أهم أسس الدين الاسلامي ، فقد مر العالم العربي بدور كان يعارض رجال الدين فيه هؤلاء أهم مقومات الحضارة » .

وعندما يركز يوسف عز الدين على مفهومه للتيار القومي في الفكر العربي فإنه يقصد التيار الذي يمثل الوعي العربي بأشكاله المختلفة ومظاهره المتنوعة ، والذي عبر عن شعور الأمة العربية بكيانها واحساس الشعب العربي بذاته وبحقه في حياة كريمة . وقد سمي هذا الاحساس بالوطني مرة والاحساس العربي تارة أخرى . ولهذا الشعور جذور عميقة في تاريخ الأمة العربية وفي النفس العربية مما يشهد بأن العربي لم يتخل يوما عن الاعتزاز بقوميته وبحاجته الملحة الى كيان عربي موحد ، لأن الشعور نفسه تابع من حس ذاتي داخلي ، وقد تأكد هذا الحس وبدا واضحا عندما تعرضت الأمة العربية للتحديات الخارجية التي أرادت الانتقاص منه .

وكانت بداية هذا الشعور مبهمة ، اذ لم تكن هناك مقومات حديثة تسنده وتوجهه ، بل كانت أهم ركائزه المبادئ الاسلامية وما فيها من دعوة الى وحدة عربية أساسها أن العرب حملة للدين الاسلامي ، وقد انتشرت معهم العدالة والمساواة والشورى أينما جلوا وأينما وصلوا . ولذلك عندما سيطرت الدولة العثمانية على البلاد العربية ظلم العرب ينظرون اليها نظرتهم السابقة الى حكام المسلمين ولم يفرقوا بين العروبة والاسلام لأنهما كانا شيئا واحدا متلازما لا يمكن الفصل بينهما . لكن مع وصول الحملة الفرنسية الى مصر بدأ هذا الوعي يأخذ أسلوبا آخر في اتجاهه

اذ تبلورت فكرة الحكم العربى فى نفوس العرب عندما أحسوا بالأذى من دولتهم المسلحة وبتأجيرها وضعفها عن حماية العرب والاستسلام عندما تحداها نابليون وزحف الى الشرق • وعلى الرغم من أنه كان هناك بعض العرب الذين تمسكوا بالحاذية العثمانية بعد زوال الحكم الفرنسى ، فإن مفاهيم القومية العربية والفكر العربى الصميعة بدأت تنعمق فى النفوس •

• وحاول الفكر العربى الحديث أن يواكب التيارات السياسية والفكرية الجديدة التى بدأت تفضل الى عالمه ولم تتضح مفاهيمه السياسية الا عندما قويت التحديات الخارجية وأخذت تظهر آثارها فى جميع مناحى الحياة العامة • هنا بدأ التحول من الجامعة الاسلامية الى الجامعة العربية تحولا طبيعيا ، فبعد أن ضعفت الدولة العثمانية ، لابد من وجود كيان لحماية الأمة العربية التى هدفها الاستعمار وتحداها فى أقطارها • وبعد سقوط الدولة العثمانية قابل العرب الاستعمار الغربى وجها لوجه ، وقسم البلاد العربية ، فتنادى الغرب بالدعوة الى الوحدة العربية لحماية أنفسهم أمام هذه القوة الجديدة التى مهدتهم فى عقر دارهم •

وعندما ظهرت الحركة القومية لقيت كل ترحاب من المفكرين العرب ، وبخاصة الشعراء كالرصاصي ، والزهاوى ، وخيرى الهنداوى ، وكاظم الدجيتى ، وزضا الشيببى ، وفهوى المدرس ، وإبراهيم صالح شكر • وكان أجل صوت هو صوت الكاظمى فى الوحدة والقومية • وبالطبع فإن ما ينطبق على أدباء العراق وشعرائه ينطبق بنفس القدر على الأدباء والشعراء فى جميع أنحاء الوطن العربى • فعندما يلتزم الأديب أو المفكر بقضايا الأمة ويعمل على تطوير حضارتها ، ويسهم فى خلق جيل جديد ، ويدافع عن ذاتها فقد أصبح جزءا منها لا يمكن تجاهله ، لأنه بمعاناته يعكس آلامها ، وبأحزانه يصور نبضاتها ويرسم أمانيتها بصدق العبارة ووضوح الراى ، وجميل البيان ، وعميق الاحساس فيصبح الالتزام طبيعا بعيدا عن القوالب الفكرية ، واحساسا لا تدخله الصياغة الأدبية المصطنعة والمعانى الجاهزة المسبقة •

وعلى عاتق المفكر العربى المعاصر تقع مهمة رصد الصفوف من الداخل لأن الأمة العربية ليست مستعدة للدخول فى صراع سياسى داخلى يؤثر فى مسيرتها التاريخية المعاصرة ولن تتساهل مع أعدائها أو تهادئهم • فى حين أن الاعتماد للمجتمع الجديد يحتاج الى صبر وكفاح وإلى تعبئة فكرية واسعة المبادئ ، لخلق مجتمع عربى يقوم بدوره مع شعوب العالم ، مستوعبا لحاضره ، ومدركا لمستقبله • والأدب خير معين وأصلح أداة فى خلق هذا المجتمع وبث الوعي بين أبناء الشعب ليتخلصوا من التناقضات

الطبقة والفكرية والاجتماعية والطائفية والقبلية التي تقض مضجعه وتحول دون وحدته القومية المرجوة .

ويرى يوسف عز الدين أن رسالة الأديب العربى المعاصر يجب ألا تقف عند هدم المثل القديمة من الذهنية الشعبية بل تسير لتبنى من جديد وتحمل الثورة الفكرية بدراسة كل شىء جديد فى ظروفنا المتنامية ومجتمعنا المتوثب حتى يصل الشعب العربى الى الحياة الكريمة موجهها العاطفة القومية بالعقل والاتزان والروية . كما تحتم رسالة الأديب أن يحارب الظلم والتسلط والديكتاتورية والغزو الفكرى فى كل أصقاع الوطن العربى ، دون هوادة ودون لين لأن التسلط الفردى والغزو الفكرى يقضيان على الروح العربية الشماء التى لا تستكين الا للحق والخير ، وما تفتت فى أحلامها الا بالحرية السمحة فى مختلف نواحي وجودها . وألا يسمح الأديب العربى بعبادة الشخص مهما كان له من اثر فى الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية والأدبية لأن العربى الأصيل بطبعه يكره عبادة الأفراد ولا يؤله الشخصيات لأن عبادة الشخصيات ليست طبيعة العرب انما جاءتهم من القيادات الأجنبية والحضارة الغربية التى تشكل التحدى الجديد للقومية العربية .

٦٠ - محمد عطا (مصر)

محمد عطا من المفكرين والكتاب العرب الذين لا يجدون أى تناقض بين الانجازات الوطنية فى داخل أى قطر عربى وبين الاتجاهات القومية التى تشمل الأمة العربية ككل . فقد بدأ حياته الفكرية بكتاب عن « تركيا والسياسة العربية » بالاشتراك مع سعيد العريان وأمين شاکر ، ثم وجد أن تاريخ مصر المعاصر فى حاجة الى اجتهاداته فنشر « مصر بين ثورتين » ، و« الدعوة التحريرية الكبرى » ، و« نحو وعى جديد » ، و« مصر المعاصرة » ، و« الجمهورية العربية المتحدة » ، ثم كتابه الفلسفى النقدى « الحركة العقلية » ١٩٥٩ الذى قدم فيه دعوة جديدة الى مذهب متكامل يتفق مع روح وطبيعة الشرق العربى فى ماضيه وحاضره ، فكان من الرواد الذين حاولوا فلسفة حياتنا وفننا ، مؤصلين شخصيتنا القومية ومنهجنا الفكرى .

وبعد أن قدم هذه الدراسات العديدة عن مصر ، وجد أن عليه أن يعود الى الخط التقدّمى الذى بدأ به حياته الفكرية فى كتاب « تركيا والسياسة العربية » ، وخاصة أن كل ما تم فى مصر - بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ بصفة خاصة - كان من أجل العرب كما هو من أجل المصريين ، أى أنه فى الواقع لم يبتعد عن الخط القومى العربى بكتابته عن المنجزات الوطنية فى مصر . لذلك كان من الطبيعى أن يصدر بعد ذلك كتابه « مع العرب فى تاريخهم » ١٩٦٠ ، ثم « القومية العربية وتحدياتها السياسية والاقتصادية والثقافية » ١٩٦٦ ، وهو الكتاب الذى حاول أن يوضح فيه نظرية شبه متكاملة عن القومية العربية ، حدد فيها موقف العرب المعاصرين من دعوة القومية العربية ، واللوائح التى أدت الى هذه الدعوة ، والجذور التاريخية للقومية العربية ، وموقف القومية العربية

من القوميات الأخرى مثل الفرس والترک والمغول ، ثم صراع القومية العربية مع الاستعمار الغربى سواء تحت ستار الصليبية السافرة أو المنفعة .

ثم يقدم محمد عطا عرضا تاريخيا مثيرا لنهاية الصراع بين القومية العربية وبين الحركة الطورانية ، ابتداء من ثورة العرب على الأتراك ، والمفاوضات بين حسين ومكماهون ، وقصور سياسة الأتراك ، وهزيمة القومية الطورانية ، ثم ينتهى محمد عطا الى تحليل صراع القومية العربية ضد مؤامرات الاستعمار والإمبريالية ضد الصهيونية والقومية اليهودية المزعومة . ويرى أن التحديات التى واجهتها وتواجهها القومية العربية لم تواجهها من قبل أية قومية أخرى . فالتحديات السياسية تتمثل فى الاستعمار ، والصهيونية ، والرعية ، والشيعية ، والقومية المحلية ، فى حين تتمثل التحديات الاقتصادية فى إصابة الاقتصاد العربى بأفتين خطيرتين : التجزئة والتبعية ، أما التحديات الثقافية فتتجسد فى غلبة الأمية ، والثقافة المتحجرة ، والانفصام الأدبى ، والصراعات بين الثقافات المختلفة .

ولایمان محمد عطا بأن الجزء لا ينفصل عن الكل ، وبأن ما يحدث فى أى قطر عربى يؤثر بدوره على الأمة العربية كلها ، وبأن الوطنية والقومية وجهان لعملة واحدة ، فإنه يختم كتابه بدراسة عن ثورة يوليو المصرية وأثرها فى تطوير الفكر القومى العربى . فقد جاءت هذه الثورة فى أعقاب النكسة العربية فى فلسطين عام ١٩٤٨ ، نتيجة للفرقة التى زرعها الاستعمار بين الدول العربية واصطنع لها حدودا وهمية ، فلم تدرك فى الوقت المناسب أنه - بالمنطق البدائى البسيط للغاية - إذا استشعر امرؤ الخطر كانت أول محاولة منه لدفعه أن يستنجد بجاره ليعينه على دفع هذا الخطر ، وكذلك الأمر فى الجماعات . وهو الأمر الذى أكدته الحروب من محاولة كل دولة التحالف مع أكبر عدد من جاراتها أو مع الدول التى ترتبط معها بمصالح مشتركة . من هنا يتحتم على كل الدول العربية التى فرقها الاستعمار وجمعتها وحدة المصير ، أن تسعى لدرء الأخطار التى تحيط بها من كل جانب . وأشد هذه الأخطار قيام إسرائيل فى قلب الوطن العربى ثم تأمر الاستعمار على استقلال الثروات الطبيعية فيه . ولعل هناك حتمية مفروضة تاريخيا ومصريا على كل العرب وهى أن أية دولة عربية لا تستطيع بمفردها مواجهة هذين الخطرين الضارين .

ولقد أقامت إسرائيل دعايتها على أساس أنها تمثل الدور التقدمى الطليعى فى الشرق العربى المتخلف اجتماعيا واقتصاديا ، وأن الدول العربية دول متأخرة مختلفة فيما بينها أشد اختلاف وأنه لا يرجى من

الوفاق بين أسرها الحاكمة ، وأن هذه الدول باتت قرونا طويلة تحت حكم الأجانب مما أدى بها الى الخنوع والضعف والاستكانة ، ولكن هذه الدعاية المفرضة فقدت فعاليتها بقيام الثورات التحررية في الوطن العربي ، وفي حمى الانشاء والتعمير التي اجتاحت المنطقة ، وفي الايمان العملي بالقومية العربية ، وغير ذلك من الدوافع الايجابية التي أحالت الفلسطينيين من مجرد لاجيء في انتظار غوث الآخرين وحسناتهم الى مقاتل يطالب بحقه القومي المشروع في الأرض والكرامة والسيادة . وأصبح اسم فلسطين متداولاً على كل لسان وفي كل الاذاعات والصحف ، لدرجة أنها أصبحت جزءاً لا يمكن تجاهله في استراتيجية زعماء العالم المؤثرين في حركته .

وعندما يتناول محمد عطا الاقتصاد العربي فإنه يعالج ملبياته بمنتهى الصراحة والموضوعية . فهو اقتصاد متخلف لأنه لا ينهض على الافادة الكاملة من موارد الدولة والطاقت البشرية فيها . ان أول ما يمكن أن يوجه اليه أنه اقتصاد مجزأ غير متكامل ، وذلك نتيجة تقطع أوصال الوطن العربي ، وقيام وحدات صغيرة فيه . فقد انعكست التجزئة السياسية على اقتصادياته فأصيب بالشلل أو النمو البطيء ، ففيه أراض زراعية شاسعة في بعض أجزائه كالعراق والمغرب وليبيا والسودان تنقصها الأيدي العاملة والخبرة الفنية الزراعية للافادة الكاملة من مواردها ، وفي الجانب الآخر من الوطن العربي نجد بلاداً كصر تكتظ بالسكان وبخاصة من العمال الزراعيين الذين يقومون بأعمال يلبوية بدائية يمكن أن يطلق عليها اصطلاح « البطالة المقنعة » ، فلو لم توجد التجزئة السياسية لعمل هؤلاء العمال في زراعة الأراضي المحتاجة الى أيد عاملة ، وارتفع مستوى معيشتهم ، وبالتالي زاد انتاج الغلة في هذه البلاد .

والمنطق نفسه ينطبق على التصنيع انذى يحتاج الى رأس مال ضخمة ، وأيد عاملة ، وخبرة فنية ، وقوة محركة من بترول وفحم وكهرباء ، ومواصلات حديثة . لكن البلاد العربية بوضعها الحالي لا توفر أى من هذه الاحتياجات ، فبعضها يتوفر لديه رأس المال الفائض ، وبعضها الآخر لديه البترول أو الكهرباء أو الفحم ، وبعض ثالث تتوفر لديه الأيدي العاملة والخبرات الفنية ، والكثير منها تعوزه المواصلات الحديثة وشبكة الطرق المعبدة ، فإذا قامت الوحدة الاقتصادية في الوطن العربي لتغير الوضع بالنسبة للصنيع تغيراً كاملاً . وخاصة أن تبعية الاقتصاد وعدم تحرره من السيطرة الأجنبية الاحتكارية يشكل خطراً عليه ، إذ أن هذه السيطرة تخضع الاقتصاد العربي لمصالحها وحدها دون اعتبار للمصلحة القومية ، فالشركات الأجنبية ليس لها هدف سوى استنزاف موارد البلاد

كما هو حادث في شركات البترول الاحتكارية اذ أنها لا تستغل آبار البترول استغلالا معقولا بل تعتمد الى الحصول على أكبر قدر منه في أقصر وقت لتزيد من أرباحها من جهة ، ولتمثل على امتصاص البترول وتجفيف آبارها قبل اليقظة القومية التي تعمل على أن يكون لها نصيب مجز من الأرباح .

ولا يعنى خضوع الاقتصاد العربي للسيطرة الأجنبية سوى التحكم في أسعار المواد الخام وزيادة التكاليف والأعباء حتى يقلل ذلك من الأرباح بالنسبة للدولة المنتجة ، هذا الى جانب السياسة التي تنتهجها الدول المحتكرة بقصر العمل في البحث عن البترول مثلا واستخراجه على يد خبراءها وفنييها وترك الأعمال الهامشية والثانوية التي تقتضى جهدا عضليا للعمل الوطنيين ، وبذلك تحتفظ لنفسها بأسرار العمل الفني والادارى ، وتجعل الدولة المنتجة في عجز دائم عن القيام بهذه الأعمال وهي أساس الاستقلال . وإحساسها بالعجز يؤدي بها الى الاكتفاء بالأرباح الهزيلة وعدم وقوفها موقف التحدى أو المواجهة لتصرفات الشركات الاحتكارية .

أما عن التحديات الثقافية التي تواجه القومية العربية فبرى محمد عطا أن انتشار الأمية يشكل التحدى الأول والأكبر والأخطر ، فلم يعد الأمر كما كان في القرون الماضية حيث كان العقل يمكنه أن يحيط بالأمم الأغلب من شئون الحياة وأن يتصدر القيادات بعض الأميين ، وأن ينبجوا في سياستهم الى حد بعيد ، فالحياة اليوم قد تعمقت وتشابكت وأصبح العلم أساسا لها ، والآلات الحديثة قد غطت شبكة الانتاج وتحتاج الى عقل مدرب وإدراك واسع ، بل انها قد تسلفت الى كل مناحى الحياة ، والى كل القطاعات ، فأجهزة الثقافة تعتمد عليها اعتمادا كليا ، وكذلك أسلحة الحرب وفنونها ، وقطاعات الزراعة والتصنيع والمواصلات والقوى المحركة ، فلا مجال إذن في هذا العصر لغير المتعلمين ، هؤلاء الذين دربت عقولهم على حل المشكلات وطرائق التفكير مستخدمين وسائل المعرفة والعلم الحديث .

ومن أجل المرونة واكتساب المهارات العلمية والعملية عملت الحكومات المتقدمة الى القضاء على الأمية بكل الوسائل والأساليب اذ رأت أن الأمية تشكل عقبة في سبيل الانتاج ورفع كفاءته . ذلك أن الاتفاق على التعليم لا يدخل في باب الخدمات بل انه أدخل في باب الانتاج والاستثمار أى أن الأموال التي تنفق على محو الأمية هي أموال مستثمرة ، كما هو الشأن في الأموال التي تنفق على العلاج اذ أن صحة العامل تزيد

من قدرته على الانتاج والابتكار والاقبال على العمل . اما على المستوى الاجتماعي والاقتصادى الفردى فان المواطن المتعلم ينال حظا اوفر من المواطن الذى فاتته التعليم ، ومن ثم لن تكون هناك عدالة فى التوزيع والفرص المتكافئة ، لأن المتعلم سيجد فرصا اوسع للترقى حيث يزيد معارفه ومعلوماته التى تتجدد يوما بعد آخر .

وعلى المستوى السياسى العام فان البلد الذى يسود فيه الجهل لا يد أن تتخلف فيه الديمقراطية السياسية . فاذا لم يكن المواطن المتعلم أقدر على حسن اختياره لمثليه فانه أقدر على ابلاغ صوته فى سرية كاملة تنأى عن العبث أو التحريف ، كذلك فان المواطن المتعلم لا يمكن خداعه أو التأثير عليه . ومن أجل هذا نرى المناطق التى ينتشر فيها التعليم تختار ممثليها اختيارا صادقا أو أقرب الى الصدق . أما المناطق الأخرى فيجرفها تيار القطيع ولا تستطيع تكوين رأى عام يقاوم التيارات الخبيثة كما أن مقاييسها تكون عادة مقاييس متخلفة ترتبط بالعادات والتقاليد العتيقة . كما هو الشأن فى الريف والبادية . وقد بذل الاستعمار أقصى ما فى وسعه لكى يظل الجهل ناشرا أجنحته على الأمة العربية حتى لا تقع تحت تأثير روح العصر فتمتد وتثور على كل أنواع الاستغلال والاستعباد .

ولا تتعارض روح العصر - عند محمد عطا - مع تأصيل ثقافتنا العربية . فتعدد الثقافات ضرورى للحضارة الحديثة إذ أن استمرار حياة الحضارة على زاد واحد ومعناه جديها ثم احتضارها . فلا بد أن تحتفظ ثقافتنا بسمتها وطابعها وروحها الخاصة فاذا قرأها الأجنبي أحس بأنه يعيش فى جونا ، ويتنفس روحنا ، ويحيا فى مجتمعنا ذى النكهة العربية . وقد يرى بعضهم أن تعدد الثقافة يضر بالتقارب العالمى ولكن الأمر غير ذلك ، فالتعدد والتلون والاثراء معناه الحياة والتجدد والخصب والنماء ، ومعناه فى الوقت نفسه نشاط المجتمعات الانسانية وحيويتها . أما التكرار والمحاكاة فدليل على الجذب والضعف والتخلف ، فلن يوجد مجتمع نام من غير حركة دافقة ، حركة سياسية واجتماعية وثقافية .

وفى الوقت نفسه يتحتم على المثقفين العرب أن يطلعوا على كل المناهج الثقافية الخصبة من الشرق والغرب ، ويفيدوا من الآثار الرائعة والقمم الشامخة فى الآداب العالمية ، فالتلقيح الثقافى يؤدى الى اخصاب قوى يحمل بذور الحيوية والبقاء ، وثقافتنا على مر العصور ، كانت ثقافة قائمة على الأخذ والعطاء وخاصة فى عصرها الذهبى فى العصر العباسى ، انها ثقافة ليست مغلقة أو متعصبة ولكنها ثقافة متفتحة النواذع متجددة ، ولم تصب بالركود فترة طويلة الا فى عصور المماليك والأتراك ، لكنها

عادت إلى النهوض - برغم كل المعوقات والاحباطات - في أخريات القرن التاسع عشر حين حاولت بعث التراث القديم ، وترجمة الآداب العالمية ، ثم انطلقت الى آفاق أبعد وأشمل في ثلاثينيات القرن العشرين مع بدايات النهضة الثقافية التي حملت في طياتها بذور التغيير السياسى والاجتماعى والاقتصادى . ومع التطور الثقافى أصبحت لنا شخصيتنا الدولية المستقلة، وكياننا المادى .

والأدب العربى المعاصر - ومعه الفكر القومى - لا يمكن أن يعيش على أمجاد الماضى فحسب بل لابد له من أن يتطور ، وأن يتحرك الى الأمام ، وأن يفتح على العصر ، وأن يتطلع الى المستقبل ، فلا يبكى على الأطلال أو يقتصر على العواطف الذاتية بل يتجاوزها الى المشاعر القومية ، مشاعر الحب للوطن العربى الكبير ، مشاعر الحماسة للجنود المدافعين عن وطنهم ، مشاعر النعمة على هؤلاء الذين يفتصبون أرضنا ويشردون أبناءنا . أى أن رسالة الفكر القومى العربى المعاصر تتمثل فى اقتلاع الرواسب المتراكمة من عصور الضعف والانحلال السابقة ، وتثبيت ايمان الطلائع ، وإزالة السبيل أمام المترددين المتشككين . وخاصة أن ثورتنا السياسية كانت أسبق من ثورتنا الثقافية . من هنا كانت المهمة القومية الملحة على عاتق المفكرين والمثقفين العرب حتى لا تتحول استراتيجيتنا السياسية الى مجرد مراحل مؤقتة لا علاقة عضوية بين حلقاتها المتسلسلة .

٦١ - ميشيل عفلق (سوريا)

ان أى دارس للفكر القومي العربي المعاصر لا يمكن أن يتجاهل الدور الفعال والمؤثر الذى لعبه ميشيل عفلق فى مجال هذا الفكر ، مهما كان هذا الدارس مختلفا مع ميشيل عفلق . فلقد كان قيامه بتأسيس حزب البعث مع صلاح البيطار فى الأربعينيات بمثابة اخراج فكرة القومية العربية الى حيز الوجود المادى الملموس . كما أن دراساته وكتاباتة وأحاديثه فى هذا الصدد كانت بمثابة التنظير المتجدد لهذه الفكرة القومية . ومما يجعل ميشيل عفلق قريبا فى فكره من معظم المفكرين القوميين العرب أنه لم يكن حزبيا بالمفهوم الضيق للكلمة بل كان قوميا فى كل اتجاهاته النظرية والفكرية التى قد يختلف حولها بعض المفكرين العرب ، لكن الاختلاف هنا يجب أن يكون من باب التنوع والخصوبة وليس على سبيل الصراع والخصومة .

وتشكل كتابات وأحاديث ميشيل عفلق تنوعات متعددة ومتناسقة على مفهومه للقومية العربية والوحدة العربية ، كما تجد فى كتابه « فى سبيل البعث » ١٩٥٩ ، و « نقطة البداية » ١٩٧٣ ، و « البعث والتراث » ١٩٧٦ . ويجب ألا يؤخذ تركيزه الدائم على الدور القومى لحزب البعث على أن الحزب يشكل غاية وهدفا فى حد ذاته ، ذلك أن الحزب فى نظره ليس الا وسيلة وأداة من أجل المشاركة فى تحقيق الأهداف القومية والاستراتيجية للأمة العربية كلها . فهو يقول فى مقال له عام ١٩٥٩ بعنوان « نداء المسئولية التاريخية » ان الحزب وجد للشعب وليس العكس ، والثورة وجدت للشعب وليس العكس . لذلك فانه اذا اختلف بعض مفكرى القومية العربية مع عفلق حول الأداة فانه من المستحيل أن

يختلفوا معه حول الأهداف والغايات . ومن الطبيعي أن تختلف الوسائل والأدوات لأن هذا من شأنه إضفاء أبعاد واضواء جديدة على الجوانب المتعددة لمفهوم القومية العربية .

والدارس لتطور الفكر القومي عند ميشيل عفلق يكتشف أنه بدأ من منطلق العاطفة الجياشة وانتهى عند العقل العلمي الذي يخضع كل شيء للحساب الدقيق بما في ذلك العاطفة ذاتها . ففي كتابه « في سبيل البعث » يقول عن القومية العربية :

« القومية قدر محبوب : القومية للشعب كالاسم للشخص والملاحم للوجه ، هي قدر قاهر يا ما أحلاه قدرا قاسيا ولكنه محبوب شهى ، يريد الله أن نكون كلنا أبطالا ولا راد لارادة الله » .

وعندما يحدد عفلق مفهومه للقدر فانه يتكلم عنه فيما يشبه الشعر الرومانسي الغيبي المنتور . يقول ان :

« فكرة القدر تابعة لحيوية الأمة ، فتارة تكون عامل حيوية ودفع ، وتارة عامل جمود وتأخر ، فالقدر مثلا هو المثل الأعلى تنشده الانسانية ، أى أننا نحن تريده ثم بعد ذلك يخرج عنا ويأمرنا فيما بعد . للقدر مفهوم عامى وهو أن الانسان لا استطاعة له ولا قوة ولا حول والقدر بمعنى آخر مناقض لذلك ، هو المثل الأعلى الذي نسعى له ، هو التعبير عن ارادتنا ، ولكن لكى نعطي هذا المثل قوة فوق قوة الفرد نجعله شيئا أزلنا أى من قوانين الكون ، ويجب أن نصل الى ذلك ، أى أن تصبح أكثر من أفراد ، تصبح التاريخ ، تصبح الطبيعة » .

ان القدر فى المفهوم العامى شىء سلبي يقيدنا ويقتل فينا الحرية ، أما ايماننا بما يكون محببا فيعنى أننا نتقمص القدر . وليس ثمة تناقض ، بل يعنى الايمان بالروح . بهذا لا يفرق عفلق بين الانسان والقدر ، فبعد أن كان القدر خارج الانسان قوة ضاغطة ومخيفة في مواجهته ، أصبح قوة كامنة فيه تدفعه للقيام بالمعجزات . وكان من الطبيعي أن يعكس مفهومه المثالي هذا على تعريفه للقومية العربية التي يقول عنها :

« ان القومية العربية ليست نظرية ولكنها مبعث النظريات ، ولا هي وليدة الفكر بل مرضعته ، وليست مستعبدة الفن بل نبعه وروحه ، وليست بين الحرية وبينها تضاد ، لأنها هي الحرية ، اذا ما انطلقت في سيرها الطبيعي وتحققت ملء قدرتها » .

وعندما يتكلم عفلق عن الجانب العاطفى للقومية العربية فانه يرى فيها طاقة دافقة تجتاح فى طريقها كل السفسطات الجدلية والمساجلات الكلامية ، فهى حياة وسلوك قبل أن تكون نظرية بين صفحات الكتب . يقول عفلق :

« أخشى أن تسف القومية عندنا الى المعرفة الذهنية ، والبحث الكلامى ، فتفقد قوة العصب وحرارة العاطفة ، كثيرا ما أسمع من الطلاب أسئلة عن تعريف هذه القومية التى ننادى بها ! أهى عنصرية تقوم على الدم ، أم روحية تستمد من التاريخ والثقافة المشتركة ، وهل هى تنفى الدين أم تفسح له مكانا ؟! وكأنى بهم يعلقون ايمانهم بالقومية على درجة التعريف من الصحة والقوة . مع أن الايمان يجب أن يسبق كل معرفة ويهزأ بأى تعريف ، بل انه هو الذى يبعث على المعرفة ويضئ طريقها . . القومية التى ننادى بها هى حب قبل كل شئ ، هى نفس العاطفة التى تربط الفرد بأهل بيته لأن الوطن بيت كبير والأمة أسرة واسعة . ان الذى يحب لا يسأل عن أسباب حبه ، واذا سأل فليس بواجد سببا واضحا ، والذى لا يستطيع الحب الا لسبب واضح يدل على أن الحب فى نفسه قد فتر . ومات . ولا خوف أن تصطدم القومية بالدين فهى مثله تنبع من معين القلب وتصدر عن ارادة الله ، وهما يسيران متآزرين متعاقبين خاصة اذا كان الدين يمثل عبقرية القومية وينسجم مع طبيعتها » .

ويركز ميشيل عفلق على دور القائد بالنسبة للشعوب التى مازالت تخوض معارك التحرير والبحث عن ذاتها القومية . فالقنوة التى يضربها القائد خير ألف مرة من الفكر المجرد الذى ينادى به ، وخاصة أن الشعب يتعامل مع قادة معينين قبل أن يتعامل مع أفكار خالصة . واذا وقع انفصال بين سلوك القائد وفكره فلا بد أن ينفض من حوله المخلصون المؤمنون به ، ومن ثم يقع أسير الانتهازيين والمتسلقين والمتنفعين بحكمه . لذلك يقول عفلق :

« ان الشعب يؤمن بالأشخاص أولا وبالفكرة التى يمثلونها ثانيا ، فاذا عرف القادة كيف « يرضون » على الشعب الهيبة والاحترام ، وكيف يوحون اليه بالثقة والاخلاص والحب « قادوه » الى الايمان بالفكرة والعمل بموجبها بسهولة . الشعب فى كل مكان « عاجز » عن أن يفهم حق الفهم وبسرعة أية فكرة من الفكر ، لذلك فهو ينظر الى الأشخاص الأحياء الذين تتمثل الفكرة فيهم ، وعلى هؤلاء الأشخاص وبالنسبة الى قيمتهم وقوة أخلاقهم وعملهم ونشاطهم وحماستهم يقيس قيمة الفكرة

التي ينادون بها . فاذا اجتمع عدد من الشباب المثقف النزيه ، النشيط ، واتحدوا اتحادا متينا ، وخضعوا لنظام شديد ، وتسلسل في الدرجات ، كان ذلك وحده كافيا ليضمن تأثيرهم على الشعب ، وان « القدسية » التي يخلعها هؤلاء على « قائدهم » ، تكون في الواقع قدسية للفكرة التي يريدون نشرها ونصرها . وبقدر ما تكون شخصيات التابعين للقائد قوية وذات قيمة يكون نجاح الفكرة أكثر وتصيبها من النجاح أكثر .

ولا يعني ايمان ميشيل عفلق بالجانب العاطفي للقومية العربية انه يهدف الى أى معنى غيبي . ففي محاضرة له في مدرسة الاعداد الحزبي بالعراق بتاريخ ١٩ يناير ١٩٧٦ يقول ان العنصر الروحي الكامن في قوميتنا لا يقصد أى معنى غيبي أو ما ورائي ، أنه تعبير عن نزوع الانسان ونزوع الجماعة سواء اكانت حركة نضالية أم أمة بكاملها الى تحقيق المثل والى الانسجام في الحياة مع المثل الأخلاقية الرفيعة .

وهذا التطور العلمي في الفكر القومي عند ميشيل عفلق جعله يوازن فيما بعد بين دور القائد ودور الشعب ، بحيث لا يطفى دور القائد على دور الشعب ، ويتحول الى المحرك الاول والآخر للجماهير . ففي حديث ألقاه في مقر الاتحاد العام لنقابات العمال في ٢٨ أيار ١٩٦٩ أوضح أن المرض الأساسي الذي منع الثورة العربية من أن تؤتي كل ثمارها ، وأن تصل الى كل أهدافها وغاياتها ، على أحسن وأكمل شكل ، هو : نقص في نظرتها الى دور الشعب في الثورة . فلم تكن الحركات والأنظمة التقدمية تؤمن ايمانا عميقا بدور الشعب ، ولو كانت النظرة نظرة احترام وتقدير وثقة ومحب ، لما لجأ الحاكمون الى أساليب الدعاية المضللة والى فرض القيود والرقابة والقمع والارهاب .

ويرى ميشيل عفلق في ثورة الجزائر أكبر دليل على الدور المصري الذي يمكن أن يلعبه الشعب في صياغة قدره ومستقبله برغم كل صنوف الاستعمار والقهر والارهاب . فقد كان واضحا أن مثل هذه الآلام والمظالم التي لم يسبق لأمة أن منيت بها ، جديرة بأن تفجر في الأمة العربية ينابيع الايمان العميق وتصهر الارادة الخلاقة ، وأن تنقل العرب الى ذلك الجو الروحي الذي تفهم فيه الحياة على أنها رسالة . وقد كان الرد على هذا التحدي التاريخي ، نظرة ثورية علمية جديدة اخترقت الذهن من الأفكار - على الصعيدين القومي والعالمي - وأصبحت أساسا للنهضة العربية المعاصرة . وهذه النظرة الجديدة تتمثل في الاعتماد على الشعب واعتباره القوة الثورية الوحيدة الفعالة ليتمكن من القيام بهيمته الثورية ، وتتمثل أيضا في اعتبار القضية العربية كلاً متماسكا لا يتجزأ .

وسرعان ما تفاعلت هذه النظرة الجديدة التي استوعبت بصدق وعمق حاجيات النضال العربي المعاصر ، مع الطلائع المثقفة ومع الجماهير في جميع أرجاء الوطن العربي الكبير ، وأصبحت القوة الفكرية التي يتغذى بها النضال العربي ، والمعيار الذي يشد هذا النضال الى أعلى المستويات ويفجر الينابيع الكامنة في التجربة العربية الثورية ويقسم لها دليلا للعمل يسدد خطاها ويحميها من الانحراف . واقتربت هذه اليقظة الفكرية بتحريك نضالي شعبي يرفع شعار النضال ضد التجزئة وضد الاستعمار والصهيونية وضد الاستغلال الطبقي والتخلف ، وقد تركز هذا التحرك النضالي خلال الخمسينيات وحول قضايا الأمة العربية الأساسية الثلاث: قضية الجزائر وقضية فلسطين وقضية الوحدة بين القطرين المصري والسوري .

فقد كانت ثورة الجزائر - في نظر غفلق - مفاجأة العربوة لنفسها وللعالم ، وكانت مأساة فلسطين تجسيدها حيا لتجربة الظلم البشري الفريد والألم الانساني العميق ، وكانت حركة الوحدة العربية تنويعا لنضال التحرر الوطني والثورة الاجتماعية والسلم العالمي . هذه القضايا القومية الثلاث كانت المعالم المصاصرة لظهور شخصية الأمة العربية الواحدة . وكان من الطبيعي أن تفاجأ الدول الاستعمارية التي عملت عشرات السنين على تأخير انبعاث الأمة العربية ، بتزايد امكانات الشعب العربي وتفجر طاقته الثورية ، برغم جميع العراقيل ، وأن تظهر التراجع مؤقتا لتخطط لتطويق التحرك العربي الثوري الجديد .

ويؤمن غفلق بأن البعث الحقيقي للأمة العربية الواحدة ينهض على بناء الانسان العربي ، بحيث تتكون النفوس قبل الوسائل ، والعزائم قبل الأسلحة ، والتيار الحلي الذي يخترق روح الأمة وينبش عن كوامنها ويلامس حريتها في أعماق جذورها . عندئذ يعرف العرب أن الاستعمار الفاشم ، والصهيونية الباغية ، وكل عنوان خارجي وظلم داخلي لم تكن كلها الا مناسبات لكي يجسد الشعب العربي قيمة الروحانية . فالمعركة الحقيقية هي بين الامكانات المتحققة في واقعنا الراهن وبين الامكانات الدفينة الكامنة في الأمة العربية ، والتي على مدى انطلاقها وعمق تحققها يتوقف مصيرنا ويتعين مكاننا ودورنا في العالم .

هذه الكلمات التي قالها غفلق في ١٧ ابريل ١٩٥٥ في ذكرى الجلاء عن سوريا ، تضمنت نظرة نقدية كشفت عن البون الشاسع بين واقع الأمة العربية وبين ما تصبو اليه من آمال وأهداف ، كما تضمنت إيمانا

عميقا بأن الجماهير هي التي تستطيع وحدها أن تخرج قدر العروبة الى الهواء الطلق وتعيد اتصاله بحرارة الحياة ونبضات التاريخ وتطهره بالام الملايين من المظلومين وتقنيه بمديد من الآمال المكبوتة والطاقات المخزنة منذ قرون . واذا كان من المسلم به أن تحقيق الفكرة العربية يحتاج الى زمن والى مراحل ، فان من غير الجائز الا نسبى ذلك بوضع التصميم الكلى ، وأن نخطو في تطبيق المراحل دون أن نبين الطريق بوضوح ، ونعرف أنها طريق واحدة يرتبط آخرها بأولها . فاذا كانت مرحلة مقاومة الاستعمار التقليدى قد انتهت ، فان التحديات المعاصرة التي تواجهها الأمة العربية تحتم اغناء التحرك القومى واخصابه بالثورة الاجتماعية والثورة الفكرية بهدف التخلص من السطحية والزيف فى معالجة أمورنا وأوضاعنا .

ويرى ميشيل عفلق فى الوحدة العربية ضرورة حتمية سواء فى معركة الحرية والاستقلال أو فى معركة التقدم والثورة الاجتماعية ، ذلك أن فكرة الوحدة تفتح الباب على مصراعيه فى كل قطر عربى للحلول الجذرية الحاسمة لأنهما تحل كل قطر عربى أعباء الأمة العربية كلها ، وتمده فى الوقت نفسه بقوى الأمة العربية كلها . وكان الاستعمار - للتقليدى أو الجديد - مدركا تماما لأبعاد هذه الحقيقة الخطيرة ، وخاصة أن التطور العادى الناتج أكثره عن التأثير بالظروف والاتصال بالعالم الخارجى كان داخلا فى حساب الاستعمار يتتبعه خطوة خطوة : بل كان الاستعمار هو الذى يوجد به قطرة قطرة بينما يعد له ما يكفل عرقلة واثقاء خطره .

ولكى تتخلص القومية العربية من كل هذه المعوقات والعراقيل والعقبات يحدد عفلق الضمانات الكفيلة بالحفاظ على انطلاقة الحركة القومية واستمراريتها . من هذه الضمانات : الرجوع الى ينبوع القوى الحقيقى أى الرجوع الى الشعب ومصارحته بالحقائق ، والتخلص من كل التناقضات التقليدية التى أدت الى كل النكسات العربية ، وكشف الانتهازين والمتظاهرين بالعقائدية والثورية وإبعادهم عن المسيرة العربية ، ودراسة وتحليل الأخطاء والعيوب الأخلاقية التى تركناها تتكرر وتنمو وتتضخم وتفتك بجسد القومية العربية ، ووضع كثير من الأفكار تحت المراجعة والنقد والتثبت من جديد من متانة الأسس الفكرية التى وضعناها للقومية العربية ، وقيام المفكرين بدراسة الواقع لوصف نواقصه وأمراضه ، ونقد الأسس الفكرية الراهنة ليس فقط بالانحصار فى الواقع العربى ولكن بالمقارنة مع ما يجرى فى العالم ووضع الصورة الحقيقية للعمل القومى الاستراتيجى .

ويصر عفلق على مقاومة الرغبة فى استعجال الأمور لأن الأهداف القومية تحتم النظر الى الزمن نظرة عميقة فى سبيل بناء طويل الأمد لا تظهر فوائده وثماره قبل مضى زمن غير قصير ، مما يتيح فرصة لاختيار واجتذاب العناصر القومية المختصة التى لا تسعى وراء النجاح السياسى المؤقت . فهذه العناصر قادرة على أن تنتقد نفسها بتجرد ليس فقط على مستوى النقد العلنى ، وإنما النقد الداخلى الحقيقى . كل هذا يتطلب وقتا طويلا وجهدا وصبرا وتجردا وإيمانا وكفاءة . وخاصة أن حركة القومية العربية لم تجد بعد الصيغة العملية التى تفرض وتتيح لأكبر عدد ممكن من الأفراد أن يعاونوا وأن يساهموا فى البناء ، والتى تستطيع أن تستغل جميع الطاقات العربية المتوفرة لدى الجماهير .

ومن أخطر العقبات التى واجهت ثورة القومية العربية أن الوصول الى تحمل المسئوليات كان يتم قبل أن تكون التجربة النضالية قد صهرت قوى الثورة العربية وسلحت جميع أفرادها بالوعى القومى الناشج الاصيل لكى يحملوا المسئوليات الجديدة . فكانت هذه القفزات مناسبة لظهور النقص والزيغ والتساهل فى جمع الأفراد وفى تجنب الممارك ، مع رفع الشعارات الثورية التى ضللت الشعب عن الصورة الحقيقية للواقع ، ومع ادعاء هذه الأنظمة أن نجاحها فى معركة قد أوصل الأمة العربية الى غاياتها القصوى . هذه الثورات الناقصة أو المزيفة لجأت الى أساليب شراء الناس بدلا من كشف الحقائق وبدلا من إيقاظ وعيهم . كانت ترشوهم بمنح الامتيازات لطبقة حزبية أو ادارية ، كان الأمة العربية تحررت من كل أثقالها وأمراضها ومستعبدتها واعدائها المتآمرين عليها .

بهذه الصراحة الموضوعية يواجه ميشيل عفلق كل قضايا القومية العربية ، ويضع يده على أمراضها التى سببتها نماذج الحكم التى ادعت الثورية : منها على سبيل المثال مرض القطرية ومرض النظرة المتصالية على الشعب ، وغير ذلك من الأمراض التى أبقته فى منتصف الطريق وحولتها الى عقبة فى طريق استمرار الثورة القومية وانضاجها . فالقيادة القومية لا يمكن أن تنجح اذا لم يكن لها تصور تاريخى للعمل ممتد الى الماضى ويمتد الى المستقبل . هذا التصور يعطيها نفسا عاليا ونظرة واضحة شاملة ومستوى روحيا وأخلاقيا لكى تترفع عن الصغائر ولا تتوقف عند الأمور التافهة والثانوية من منافسات على المراكز وصراعات صيبانية وغير ذلك من الأمراض والعقبات والنكسات التى عانت منها مسيرة القومية العربية .

٦٢ - صلاح العقاد (مصر)

تتركز أهم إنجازات صلاح العقاد في مجال الدراسات القومية العربية في عقد الستينيات بصفة خاصة . ففي عام ١٩٦٤ أصدر كتاب « المغرب العربي من الاستعمار الفرنسي الى التحرر القومي » ، وفي عام ١٩٦٦ كتاب « العرب والحرب العالمية الثانية » ، وفي ١٩٦٧ كتابين : الأول ، « دراسة مقارنة للحركات القومية في ألمانيا - إيطاليا - الولايات المتحدة - تركيا » ، والثاني كتاب « المشرق العربي » . وفي عام ١٩٦٨ أصدر كتابه « قضية فلسطين - المرحلة الحرجة » . وكان إصداره لكل كتاب من هذه الكتب نتيجة لادراكه أنه يملا فراغا في مجال الدراسات الحيوية الضرورية لتوضيح الطريق الذي تسلكه الأمة العربية في هذه المرحلة الحرجة التي تعرضت فيها القومية العربية لطعنات ولطمات من الداخل قبل الخارج .

فقد أصدر كتابه « العرب والحرب العالمية الثانية » لأنه وجد أن عدة مؤلفات تناولت دور العرب في الحرب العالمية الأولى في حين لم يصادف كتابا واحدا خصص لدراسة موقف العرب من الحرب العالمية الثانية ، وإنما وجد مجرد اشارات الى هذا الموضوع في ثنايا الكتب التي تعرض للتاريخ العام لقطر من الاقطار العربية ، أو ضمن الدراسات العامة الخاصة بتاريخ الشرق الأوسط الحديث والمعاصر .

ويفسر صلاح العقاد هذه الظاهرة بأمثلة يستشهد بها مثل حركة الشريف حسين التي اعتبرت دورا ايجابيا قام به العرب في الحرب العالمية الأولى ، ومهما كانت نتائج هذه الحركة مؤسفة فانه ترتب عليها ظهور كيانات عربية حديثة في الشام والعراق ، تخضع للاستعمار البريطاني

والفرنسي ولكنها على كل حال كيانات تستند الى أسس قومية حديثة ، وتمثل انتقال العرب من مرحلة التردد بين فكرة الاسلامية والعثمانية والعروبة الى مرحلة المفهوم القومي العصري . وهذه نتائج ملموسة ليس لها نظير في الحرب العالمية الثانية .

ومع ذلك ينبغي العقاد أن موقف العرب في الحرب الثانية كان سلبيا تماما على الرغم من أن معظم الأقطار العربية كانت تزوج تحت نير الاستعمار ويكفي أن نشير الى حركة رشيد عالي الكيلاني في العراق والى المناقشات التي دارت بين الساسة المصريين حول امكان المساومة مع بريطانيا على الاستفادة من الحرب ، يضاف الى ذلك أنه نجمت عن الحرب العالمية الثانية أيضا نتائج ملموسة مباشرة بالنسبة لبعض الدول العربية ، فقد خرجت سوريا ولبنان من الانتداب الفرنسي الى مرحلة الاستقلال السياسي التام غين المقيد بمعاهدة ، كما أن تلك الحرب هي التي ساعدت على قيام ليبيا كدولة حديثة . أما بالنسبة للأقطار الأخرى فان نتائج الحرب الثانية لم تظهر الا على المدى البعيد وهذا لا يقلل من أهميتها .

وفي كتاب « دراسة مقارنة للحركات القومية » اختار العقاد أربع أنماط متباينة من الحركات القومية : الألمانية والايطالية والأمريكية والتركية . وقد تبدو العلاقة غير واضحة بين هذه الحركات ، بيد أن هدف المقارنة ليس بيان أوجه الشبه فحسب ، بل إبراز مواطن الاختلاف كذلك . وكان الدافع وراء هذا الاختيار أن المفكرين العرب فيما مضى اعتادوا ضرب المثل بالحركة الوحشية في ألمانيا وإيطاليا ، وذلك لحث المواطنين العرب على تحقيق وحدتهم القومية بالنسج على منوالهما ، وهذا هو ما دفع بساطع الحصري - صاحب المؤلفات الرائدة القيمة عن حركة القومية العربية - الى أن يهتم بهذه الدراسة المقارنة . ويرى العقاد أن الحصري ، مثل كثير من أبناء جيله الذين تربوا في كنف الدولة العثمانية ، أعجب أشد الإعجاب بأساليب الحياة الألمانية وتقاليدها العسكرية ، وتبنى لرب بعثت الفكرة القومية عند العرب على هدى تاريخ ألمانيا في القرن التاسع عشر .

وإذا كانت هناك أوجه شبه بين تفكك ألمانيا وإيطاليا في القرن التاسع عشر ، وبين تفكك الوطن العربي في وقتنا الحاضر ، فان هناك أوجه اختلاف أساسية يجدر بالكاتب المتفحص أن يلم بها ، ففي القرن الماضي لم يكن التنظيم الدولي على ما هو عليه الآن من أوضاع ثابتة . وكان تعدد الأسر الحاكمة في ألمانيا وإيطاليا هو أبرز معالم الانقسام

السياسي • أما في عالمنا المعاصر ، فلن الدول الإقليمية التي نشأت حديثا في الوطن العربي ، سمعت الى أن تؤكد كيانها بالأنظمة الدولية المختلفة : التمثيل الدبلوماسي ، وإصدار النقد الخاص بها وعضوية الأمم المتحدة بمختلف الهيئات الفرعية التابعة لها ، مما لم يكن له نظير في القرن التاسع عشر •

ولا يقصد العقاد من وراء التأكيد على هذا الفرق أن يقول بأن تحقيق الوحدة العربية يواجه صعوبات أشد من تلك التي واجهتها ألمانيا وإيطاليا ، وإنما يلفت النظر الى أن ظروف عالمنا المعاصر تقتضي اتباع وسائل أخرى غير تلك التي سلكها الألمان والإيطاليون ، ذلك أن القوميات تختلف في وسائل تطبيقها اختلاف بصمات الأصابع ، برغم أن المبدأ القومي واحد وينص على أن تكون الدولة ، كجهاز سياسي ، مطابقة لوجود الأمة ككيان اجتماعي له ثقافته وتقاليد الخاصة به • وتتمثل الخطوة الأولى في معرفة حدود الأمة والشعور بالانتماء إليها •

وقد أخذ الألمان والإيطاليون يشعرون بهذا الانتماء في أوائل القرن التاسع عشر • وبعد أن اختمرت الفكرة القومية ، شرع في المرحلة الثانية وهي تحقيق الوحدة السياسية ، أي إقامة الدولة الواحدة التي تجمع تحت سلطتها هذه الأمة • وقد تصادف أن حقق الألمان والإيطاليون هذه الوحدة القومية في نفس الوقت تقريبا وهو سنة ١٨٧١ ، ومن الواضح أن العرب اجتازوا هذه المرحلة الأولى وهي التعرف على شخصيتهم كأمة • ومنذ انشاء الجامعة العربية صار هناك شبه إجماع على أن حدود الأمة العربية تتمشى مع انتشار اللغة والثقافة العربية • وبهذا المقياس يمتد الوطن العربي من الخليج الى المحيط • وكما أن الاحتلال الأجنبي كان من أهم الحوافز التي دفعت بالحركات الوطنية في ألمانيا وإيطاليا الى الأمام ، فكذلك تعرض الوطن العربي في القرن العشرين للاستعمار الأوروبي ، كما أن وجود إسرائيل كجسم غريب وسط الأمة العربية هو في حد ذاته باعث قوي يكفي لشحن أشد العواطف القومية التهابا •

ويحذر صلاح العقاد من خطر مأسوي يتهدد الأمة العربية ويتمثل في أن زوال الاستعمار الأجنبي دعم النزعة الإقليمية مع قيام الدول الجديدة في الوطن العربي بدلا من أن يربطها داخل إطار وحيد بعد أن نالت حريتها في نصريف شئونها القومية • لذلك يخشى أن يعمل الوقت لصالح النزعات الإقليمية الانفصالية فيزداد الناس تعلقا بهذه الكيانات الجديدة التي اكتسبت وجودا دوليا • وهذا الشعور الإقليمي هو أشد الأخطار

التي تهدد حركة القومية العربية ، وهو أشد خطورة - في رأى العقاد - من المؤامرات الأجنبية التي قد تشكل عقبة أخرى في سبيل حركة الوحدة العربية .

ومن العوامل التي من شأنها تنمية النزعة الاقليمية اختلاف الثروة من مكان الى آخر . ومن المتوقع في مثل هذه الحالة ، أن يرفض أبناء الاقليم الذى يتمتع بثروة طبيعية هائلة كالبتروال الاندماج فى ظل الدولة العربية الموحدة . كذلك فإن الحركات الوطنية التي استمرت تكافح حتى ظفرت بالاستقلال فى أقاليم العالم العربى المختلفة كانت حركات منفصلة الى حد كبير عن بعضها بعضا . هذا بالإضافة الى التفاوت الاجتماعى الهائل بين المواطنين العرب فى منطقة شامسة تمتد بين الخليج العربى والمحيط الأطلسى .

ومن الناحية النظرية فهناك شبه اجماع على أن القومية العربية لها مقوماتها الحقيقية ، ولا يكاد المفكرون العرب يختلفون حول هذه القضية ، وإنما يأتى الخلاف عند الاصطدام بالواقع والتطبيق . فليست هناك أية مشكلة فى القومية كنظرية شاملة تسعى الى اقامة الدولة العربية القوية الشامخة بطريقة أو بأخرى ، ولكن المشكلة كل المشكلة تتجسد فى الطريقة التي تؤدي الى تحقيق هذا الهدف القومى العزيم . وهذا الجانب التطبيقي فى حاجة شديدة الى المزيد من الاجتهادات والدراسات والنوايا المخلصة والتشرب بروح العصر الذى لا يقيم وزنا للكيانات الصغيرة الهزيلة ، وخاصة أننا نملك كل مقومات الوحدة القومية التي لا تعوقها سوى الاطماع الضيقة والزعامات الطارئة والصراعات المفتعلة التي تشبه صراعا مزمنيا بين ركاب سفينة واحدة لا يهمهم غرقها طالما أن كلا منهم يريد أن يكون ربانا .

وكان الاستعمار الأجنبى بالمرصاد لهذه المقومات ، فمسلما حاول الفرنسيون طمس الثقافة العربية من الجزائر وحظر اللغة العربية على جميع أجهزة الحكومة ، ولكن كان الاتصال الوثيق بين شعب الجزائر وبين محيط العربى عن طريق وحدة اللغة ، من أهم العوامل التي حفظت شخصية الشعب العربى فى الجزائر وقضت على أوهام فريق من الذين تشبعوا بالثقافة الفرنسية فى الثلاثينيات وخيل اليهم أنه ليس للجزائر تراث قومى .

وللاسف فإن الأسلوب نفسه لا يزال متبعاً فى بعض الأقاليم المتنازع عليها بين الأمة العربية والأمم المجاورة لدرجة استخدام العنف

والقهر فى طمس معالم الشخصية القومية لهذه الأقاليم . ويمكن التذكير
بمثالين يعانى منهما الوطن العربى فى وقتنا الحاضر ، ففي الاسكندرونه
توشك الشخصية العربية على الاندثار نتيجة استعمار تركيا طويل ،
كذلك يخشى أن تندثر العروبة فى اقليم عربستان اذا استمر الحكم الايرانى
على ما هو . ولعل ذلك كان من أهم أسباب اندلاع الحرب العراقية الايرانية
فى عام ١٩٨٠ .

واذا كانت وحدة اللغة والثقافة من المقومات الأساسية ، فهي ليست
العنصر الوحيد فى تشكيل الروح القومية . فمن الأدلة التى توجه باستمرار
ضد هذه الفكرة أن عدة أمم مختلفة تتكلم لغة واحدة مثل الولايات المتحدة
وبريطانيا اللتين تتكلمان الانجليزية ، ودول أمريكا اللاتينية وإسبانيا
التي تتكلم الإسبانية . هنا تبرز أهمية عامل آخر يتمثل فى الاتصال
الجغرافى ، وهو متوفر للوطن العربى . فالمحيط الأطلسى يفصل بين
بريطانيا والولايات المتحدة ، فى حين تنتشر اللغة العربية من الخليج الى
المحيط دون وجود حاجز طبيعى وبرغم وجود البيئات الجغرافية المتباينة :

ويرى صلاح العقاد أننا لو طبقنا معيارا آخر من معايير القومية وهو
المشيئة لما افتقدناه فى الفكرة العربية . ومعنى المشيئة هو رغبة جماعة
من الناس فى أن تعيش معا وترتبط بنظام حكم واحد . وذلك بصرف
النظر عن أصلها العرقى أو ثقافتها . وكان بعض المفكرين القوميين العرب
مثل ساطع الحصرى قد تصور أن نظرية المشيئة قد تضر بمصلحة القومية
العربية اذا تم تطبيقها على أساس أن التجزئة التى فرضها الاستعمار أو
ظروف تاريخية أخرى قد تزيّف مشيئة الشعب العربى فتحجبه . يتمسك
بالقوميات المحلية كالمصرية واللبنانية والتونسية . لكن الواقع العربى
على المستوى الشعبى الكاسح يؤكد أن الشعب العربى من المحيط الى الخليج
يؤمن بمبدأ القومية العربية . أما على مستوى الحكومات والأنظمة والأجهزة
السياسية فنحن لا ننكر أن كثيرين يعلنون عن ايمانهم بالفكرة العربية
لكن أفعالهم تتناقض تماما مع هذا الايمان الظاهرى . ومع ذلك فإن
مستقبل الأمة العربية فى أيدي شعبها قبل أن يكون فى أيدي حكوماتها .
ومهما تأخر هذا المستقبل فلا بد أن يأتى به الشعب فى نهاية الأمر .

أما اعتبار الدين أحد مقومات القومية العربية فيحتم التمييز بين
الدين كتراث ثقافى تاريخى مشترك وبين الدين كنظام سياسى واجتماعى
واقتصادى . ويؤكد صلاح العقاد ضرورة فصل الدين عن الدولة العصرية
لأنه فى معظم الأحيان وقف عائقا فى سبيل نمو الفكرة القومية الحديثة .

فمثلا عرقلت فكرة الحضارة المسيحية المشتركة نمسو الحركة القومية الألمانية ، كما كان التعلق بالخلافة العثمانية سبباً في الخلط والحيرة بين الفكرة القومية العربية وبين حركة الجامعة الإسلامية . وقد ساعد على هذا الخلط أن الأطماع الأوروبية كانت في رأى الكثيرين هجوما صليبييا جديداً على العالم الاسلامي .

والأديان في الأصل ذات طابع عالمي وهى مثل جميع الحركات المثالية يههما نشر المبادئ التي تدعو اليها دون اعتبار لاختلاف اللغات أو الأجناس ، ولذلك كانت الشعوبية ، وهى التي تقابل القومية في عصرنا ، صفة ذم عند المسلمين الأوائل . ويمكن القول بأن الاسلام كحضارة وثقافة يعتبر جزءاً من تراث الأمة العربية ، فهو من مقوماتها التاريخية ، وطالما أنه لم يتجاوز هذه الصفة فهو تراث مشترك للعرب سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين .

لقد عرف القرن التاسع عشر بأنه العصر الذهبي للقوميات ، فكانت بمثابة دين جديد أتى ليسقط معه نظرية الحق الإلهي للسلوك ونظام الامبراطورية المقدسة . وقد استمر المبدأ القومى أقوى محرك للأحداث فى العلاقات الدولية حتى الحرب العالمية الثانية حين رأى كثيرون من الاشتراكيين أنه قد آن الوقت لتخطى هذا المبدأ والدعوة الى فكرة الانسانية أو العالمية وذلك بتوحيد الطبقات الكادحة وتحويل الصراع القومى الى صراع أيديولوجى . لكن معظم مفكرى القومية العربية أثبت أنها لا تتعارض مع الاشتراكية ولا تعادى القوميات الأخرى . ذلك أنها قومية انسانية حضارية تسعى الى بناء الانسان العربى الذى يستطيع التعامل مع انسان العصر معاملة النذ للند دون حساسيات أو صراعات هو فى غنى عنها .

٦٣ - عبد الله العلايلي (لبشان)

عبد الله العلايلي من الرواد الأول في مجال الفكر القومي العربي .
قضى عام ١٩٤٦ أصغر في بيروت كتابه « دستور العرب القومي » لأنه
وجد أن العرب - على الرغم من احساسهم الفطري بكيانهم القومي - يفتقرون
إلى صيغة منهجية لفكرة القومية العربية . وقد أصر العلايلي على التمييز
الدقيق بين القومية كمقيدة فلسفية ، والقومية كمنهج عمل ، لكنه في
كتابات وأبحاثه يركز بصفة خاصة على المنهج العمل والأسلوب التطبيقي .
لنظرية القومية العربية ، وذلك إيماناً منه بأن العرب لم يزدوا بفكرة
واضحة عن القومية ، يمكن تلقينها بأية وسيلة من وسائل التعليم .
كالمدارس ، هذه الوسائل تكفي لتعريف الجمهور ، وإيجاد الفكرة في الرأي
العام ، ويستشهد ببريطانيا كبلد لم تنبثق فيه القومية عن صيغة فلسفية
خاصة ، وإنما ربت ونمت بتلقين الأحزاب والتجارب المشتركة .

ويؤكد العلايلي أن عدم وجود فلسفة شاملة ومتكاملة للقومية
العربية لا يعني ، بأية حال من الأحوال ، أن القومية العربية حركة
مصطنعة لا أساس لها ولا جذور ، فلسفة هي تقنين وبلورة ما يدور على
أرض الواقع . والواقع العربي زاخر بالمادة الخام التي يمكن أن تشكل
هذه الفلسفة ، والتي لا ينقصها سوى الصياغة . ولا شك أن الفلسفة
الشاملة والمتكاملة ضرورية لأنها تبلور القضية المعاشة وتصونها
من التششت والمناهات تحت ضربات الفلسفات المعادية لها ، كما أنها
تجنب القضية شرور التحجر الداخلي والدخول في قوالب غير قابلة
للمرونة .

ولكى تكون الفلسفة القومية وطيدة راسخة ، وقادرة على تخطي هذه المتاهات والقوالب والطرق المسدودة والدوائر المفرغة ، يرى العلايلي ضرورة أن تتوفر فيها أمور ثلاثة ، الأمر الأول : أن تكون مرادفة لقوة الايمان الروحية ، أى نابعة من القلب والوجدان أكثر من اعتمادها فقط على حسابات العقل البارد ، وليس العكس ، ذلك أن كل ما يستقر فى القلب والوجدان لابد أن يصبغ العقل والفكر ويؤثر فيهما ، وأما العكس ففي النادر أن تكون له هذه النتيجة . لكن هذا لا يعنى أن العلايلي يقلل من شأن العقل ، بل انه يضعه فى المرتبة النهائية التى ستستقر عندها الملامح الجوهرية للفلسفة القومية ، فهو الذى سيقوم بصيانتها على مستوى الفكر والمنطق والعلم والحضارة ، فى حين يشكل الوجدان المدخل التلقائى للايمان بالقومية العربية .

أما الأمر الثانى الذى يجب أن يتوفر من أجل ترسيخ فلسفتنا القومية فيتمثل فى مرونة هذه الفلسفة بحيث تستطيع أن تتلام بصفة مستمرة مع آفاق العقل الموسعة وبحيث تتفادى أن تتحجر قاعدتها الشعورية حول بعض الافتراضات . فإذا كان التطرف فى الحماسة العاطفية والوجدانية من شأنه أن يحيل الفلسفة الحية الى مجرد قوالب وشعارات وأصنام ، ويفرض على الناس التعمد فى محرابها ، فإن المرونة الفكرية الكامنة فى الفلسفة كفيلا باتاحة الفرصة للعقل لكى يصلح ويجول بأضوائه الكاشفة وأسلحته المنطقية بحيث يسد أية ثغرات قد تنشأ بين النظرية والتطبيق .

ويتمثل الأمر الثالث الذى يساهم فى تعميق قوميتنا ، فى نظامها الفكرى الذى يجمع بين العمق والاتساق والشمول . فكلما كانت النظرية متكاملة وعلمية وعملية ، استطاعت أن تحمل القوميين على التعلق بها لأنهم يجدون فيها ما ينشدون من متع ذهنية . فالنظام الفكرى المتسق عالم رحب فيه يستطيع الانسان اكتشاف الهدف الذى يعيش من أجله ، والمعنى الذى يجب أن تدور حوله حياته . وبذلك يعرف تماما أين يخطو وكيف يسير ؟! ولن يمل ولن يضيع مهما كان الهدف بعيدا وصعب التحقيق . أما العفوية الارتجالية فمن شأنها اللجوء فى متاهات جانبية وطرق مسدودة ودوائر مفرغة لابد أن تفقد الناس ايمانهم وحماسهم للفلسفة القومية المنشودة .

ولا شك أن الفلسفة القومية لابد أن تبدأ باكتشاف الذات ، فواجب الأمة كالفرد . أن تبدأ بمعرفة نفسها . والأمة لا ترى نفسها ، فى مراحل

الانتقال والتحول ، رؤية واضحة ، لأن رؤياها يشوبها الاضطراب والتشويش والاهتزاز ، عندئذ تبرز حاجتها الملحة الى قادة فكر يستطيعون ، بما أوتوا من نظر ثاقب فى روح الماضى ، وفهم عميق لمشكلات الحاضر ، ووعى صحيح بالمستقبل ، أن يضعوا مجموعة متسقة ، منسجمة من الأفكار والوسائل والغايات ، ويقدموا للأمة القيادة الحكيمة الواعية للقيام بمهام البناء الجديد . وهذا يعنى أن العرب يحتاجون الى فلسفة قومية تحدد لهم الغايات الحضارية والوسائل المؤدية اليها .

وتنهض فلسفة القومية العربية عند العللايلى على خمسة عناصر يقوم بترتيبها حسب أهميتها كالآتى : اللغة ، والمصلحة المشتركة ، والبيئة الجغرافية ، والعرق ثم التاريخ . أما الدين - عند العللايلى - فيرتبط أساسا بالجانب الأخلاقى والروحى والأدبى عند الانسان العربى ، ولذلك فهو جانب شخصى ذاتى الى حد كبير ، لذلك فان اختلاف الأديان داخل القومية الواحدة لا يؤثر على المصلحة المشتركة التى تنهض أساسا على العلاقة الدنيوية المادية بين الانسان وأخيه الانسان ، أما الدين فهو علاقة روحية بين الله عز وجل والانسان ، وهى علاقة من الصعب اخضاعها للتقنيات المادية والدنيوية ، لأنها تنبع من أعماق الانسان التى تختلف بطبيعتها عن أعماق أى انسان آخر اختلاف بصمات الأصابع . لذلك يقول العللايلى فى « دستور العرب القومى » :

« ولما كانت المصلحة مشتركة فى الوطن العربى الواسع ، أصبحت الأديان التى اتخذت فى الماضى كضمانات للمصلحة ، لا عمل لها الا فى الجانب الأخلاقى والأدبى فقط ، فالاتفاق رغم اختلاف الدين ، تفرضه الوحدة المصلحية فى الوطن الواحد ، وإى مانع من أن تكون لنا عقيدة قومية واحدة ، وأديان ، أى فلسفات أدبية مختلفة » .

ومن الواضح أن النظرة العملية البراجماتية قد صبغت الفلسفة القومية عند العللايلى بصبغتها . فهو يرى أن اللغة أو البيئة الجغرافية والسلالة المشتركة والتاريخ الواحد ، كلها أوجه متعددة للمصلحة القومية التى تسعى لرفع شأن الأمة العربية من خلال اصلاح حال الانسان العربى أينما وجد . وحتى السلالة المشتركة التى رفضها معظم مفكرى القومية العربية كعمامة من دعائم القومية ، نجد أن العللايلى أحد الباحثين القلة الذين يقررون أن السلالة المشتركة كانت ولا تزال ، عاملا من عوامل إيقاظ الوعى بالوحدة القومية ، ويعلم رأيه على وجه التحديد فيقول : « نحن فى الوطن العربى نجتمع عدة عروق ثانوية لسلالة واحدة ، وبما

أن أقوى عرق في مجموعتها هو العرق العربي ، فيجب إذن جعله قاعدة
للقومية والمناداة به وحده » .

وهذا يعنى أن العلايلي يطالب العرب باستخدام أى سلاح من شأنه
أن يمنحهم الاحساس بالوحدة والقوة والانطلاق . ويجب ألا تكون هناك
أية حساسيات من شأنها أن تصيب اليد العربية التي تستخدمه بأي
اهتزاز أو ضعف أو تردد . وهذا لن يتأتى إلا اذا شعر الانسان العربى
بأن وجوده الذاتى لا ينفصل ، بأية حال من الأحوال ، عن وجوده القومى ،
بل ان الاثنين يشكلان وجهين لعملة واحدة هى : القومية العربية .
فالاحساس بالقومية لابد أن يكون ذاتيا قبل أن يكون موضوعيا . لذلك
يعرف العلايلي القومية العربية بقوله :

« هى شعور العرب بوجودهم الاجتماعى التام ، شعورا ذاتيا
لا موضوعيا ، بحيث يلزمهم خيال الجماعة العربية كمركب نفسى وحيوى
ملازمة وجدانية بالغة ، فلا ينفك كل عربى شاعرا فى جبر غريزى بالصلاته
والروابط الثينة الشائعة على وجه تنتقل لديه الجماعة من ظاهى الحياة الى
باطن النفس » .

أى أن الوجود الحقيقى لفلسفة القومية يكمن فى أعماق الانسان
العربى بحيث يشعر به مشكلا لوجدانه وكيانه الفكرى وسلوكه المادى .
فالقومية العربية ليست فكرة طائرة فى سماء الأمة العربية ، أو سحابة
تحملها التيارات الهوائية العربية بحيث تمطر فى منطقة وتتلشى فى أخرى .
ان القومية العربية تسكن داخل الانسان العربى ، وكلما تمكنت من فكره
ووجدانه ، وكلما انتشرت بين أكبر مجموعة ممكنة من العرب ، فان هذا
سيكون بمثابة احياء جديد للحضارة العربية العريقة ، وبلورة للشخصية
العربية التي كادت أن تطمس ملامحها المشرقة تحت وطأة الضغوط العالمية
المتتابة من كل حطب وصوب .

ويرى العلايلي أن الفضل الأساسى فى الحفاظ على ملامح الشخصية
العربية يرجع الى اللغة العربية وقدرتها العجيبة على الصمود فى وجه
الضغوط الثقافية والتيارات الفكرية والاغراءات اللغوية الواردة من خارج
المنطقة بطول عصور الاستعمار ومراحل الاحتلال . فاللغة - حين تكون
اللغة الأصلية ، أى لغة البيت ولغة الحياة اليومية - هى التي تمنح أية
جماعة من الناس شخصيتها المتميزة عن غيرها من الجماعات البشرية
والقومية الأخرى . فى هذا يقول العلايلي :

« ان هذا التأثير للغة فى ايجاد الامة المترابطة ناشئ علميا من انها أداة لعدوى الأفكار وعدوى الشعور . فالمجتمع الذى تسيطر عليه لغة واحدة لابد أن تطبعه بطابعها وتصهر أفرادها جميعا فى بوتقتها ، من حيث أن اللغة أفكار وأحاسيس فى الفاظ نقرأها أو نسمعها فنشعر بالانجذاب اليها ، كما هى تاريخ الأفكار والانفعالات التى مست أجدادنا بتياراتها من قبل ثم اتصلت بنا » .

هذا المنهج العلمى الدقيق الذى اتبعه عبد الله العلايل فى كتابه « دستور العرب القومى » يدل دلالة واضحة على أن العقل العربى لم يتخل قط عن الأساليب العلمية ، حتى فى تحليله للظواهر القومية والانسانية التى كثيرا ما تدخل فى متاهات الوجدان والشعور . وهذا وحده رد عملى على كل الادعاءات الصادرة عن أعسداء العروبة والذين لا يملون من ربط حركة القومية العربية بالشطحات العاطفية والانطلاقات المفقوة التى لا تحمل فى طياتها أى تفكير علمى يجارى روح العصر . لذلك فان كان فكرنا القومى العربى بهذا الوضوح الذى مضى عليه حوالى نصف قرن ، فانه من الحتمى الآن أن نبدأ فى تطبيقه بنفس المنهج العلمى النظرى ، لأن القضية التى تواجه الامة العربية الآن أصبحت قضية أن نكون أو لا نكون .

٦٤ - محمد علي علوبة (مصر)

على الرغم من أن محمد علي علوبة باشا يعد من رواد القومية العربية في مصر فكرا وسلوكا ، فإننا لا نجد له سوى كتاب واحد في هذا المجال نشره في القاهرة عام ١٩٥٤ بعنوان « فلسطين وجاراتها » - أسباب ونتائج ، ، هذا بالإضافة الى بعض المقالات المتناثرة في الصحف والمجلات وبعض الأحاديث التي أدلى بها الى الصحفيين والمراسلين . ولذلك فإن الباحث عن الفكر القومي العربي عند محمد علي علوبة يجده في مواقفه السياسية وخطبه التاريخية أكثر مما يجده في كتاباته المسجلة والمنشورة .

فقد كان أول لقاء شعبي مصري فلسطيني عندما ذهب محمد علي علوبة الى فلسطين لتولى الدفاع عن حقوق العرب في جدار البراق الشريف أمام لجنة التحقيق الدولية عام ١٩٢٩ . وكانت هذه بداية لمعرفة المصريين بالقضية الفلسطينية عندما بادرت جمعية « الشبان المسلمين » بانتداب أحمد زكي الملقب بشيخ العروبة ومحمد علي علوبة للدفاع عن هذه القضية . وظل علوبة وزكي في القدس زهاء عشرين يوما قاما فيها بمرافعات طويلة ، وقدمتا فيها مذكرات وافية . وكانت نتيجة الجهود المصرية والحنجج الرسمية التي قدمها علوبة وزكي أن قررت اللجنة أن البقعة المتنازع عليها ملك للأوقاف الاسلامية ، وأن لليهود أن يذهبوا اليها لتأدية عباداتهم وصلواتهم ، باعتبار أن هذا كان منحة من سلطان تركيا ، وتسيما منه في الماضي .

وكانت الخطبة التاريخية التي ألقاها علوبة أمام لجنة التحقيق الدولية أول تجسيد فكري محدد لعروبة مصر المعاصرة التي ترفض أوهامها

الفرعونية التي أصبحت مجرد تاريخ لا يحمل فى طياته أى مبدأ أو عقيدة
يمكن تطبيقها على المصريين الآن • يقول علوبة :

« واني ليحزننى أيها السادة أن أرى وأسمع ، بعد أن ذهبت إلى
فلسطين ودافعت بضعفى عن قضيتها ، وعلمت أن الأمة العربية أمة واحدة
يربطها رباط واحد - نعم يحزننى أن أفكر أنه يوجد فى بلادى فريق
مهما كان وكان شأنه ، يبت فكرة الفرعونية • أنا لا أدري ما الحافز الذى
حدا ذلك النفر الضئيل فى مصر الى أن يصرح بقوله : « حذار يا مصر
أن تكونى واسطة عقد الأمم العربية واختها الكبرى ، لأنك لست منها
بل أنت فرعونية • ان الفرعونية ليست جنسا من أجناس البشر ، ولكنها
عصر من عصور الحكم • على أننى لو فرضت أن هناك جنسا فرعونيا لحما
ودما وعظما ، فان فوق هذا الجنس جنسا آخر ورابطة أخرى ، هى أن
هذه الأمم العربية تجمعهما لغة واحدة وتقاليدها واحدة وعادات واحدة وآلام
واحدة وآمال واحدة • فهل يظن ظان أنه يوجد اعتبار فوق هذه الروابط
الوثيقة التى لا تنفصم روابطها ، وإن للحم والدم والعظم قيمة كقيمة
التفكير الواحد واللغة الواحدة والتقاليد الواحدة والآمال الواحدة والآلام
الواحدة ؟ • ما مصر الا عربية ، ولا تقوم الا على أنها عربية ، ولايرضى
المصريون بغير العربية » •

وفى ديسمبر ١٩٣٠ أقيم « المؤتمر العالمى بالقدس » بناء على دعوة
مفتى فلسطين لعقد مؤتمر اسلامى لبحث القضية الفلسطينية كقضية
تهم جميع المسلمين • واشترك فى المؤتمر وفد مصرى شعبى بعد تقديم
ضمانات بعدم مناقشة الخلاف كرهبة الملك فؤاد • وكان محمد على علوبة
من أنشط أعضاء الوفد المصرى بعد دفاعه الشهير عن البراق • وقد جمع
المؤتمر عددا غفيرا من أولى الراى والمكانة من العرب والمسلمين من جميع
الأقطار وأصدر قرارات كمحاولة لاقتناع انجلترا والضغط على غيرها بحق
الشعب الفلسطينى فى حريته • واستقلاله • وإذا كان المؤتمر قد افتقر
الى الضغوط المادية الملموسة فانه استطاع تجسيد الاتجاه العام للأمة
العربية فى ذلك الوقت •

وفى ٧ أكتوبر ١٩٣٧ سعى محمد على علوبة الى عقد مؤتمر برلمانى
بالقاهرة سعى « بالمؤتمر البرلمانى العالمى للبلاد العربية والاسلامية » •
ولكى يكون المؤتمر مؤثرا ومعبرا فقد دعى اليه أعضاء البرلمانات العربية
والاسلامية ، ورؤساء العشائر وجهاء البلاد المحرومة من التمثيل البرلمانى
وحتى تكون قراراته معبرة عن رغبات الأمم العربية والاسلامية • ويبدو

أن علوبة أراد أن يلفت أنظار العالم العربي والإسلامي إلى القضية الفلسطينية من خلال الخطوات التدريجية التي اتخذها من أجل عقده المؤتمر ، فقام بدعوة فريق كبير من النواب والشيوخ المصريين إلى اجتماع عقد في داره لمواصلة البحث في القضية الفلسطينية ، وانتهى الاجتماع إلى تأكيد مساندة مصر لفلسطين العربية بكل الوسائل المتاحة ، وظهر هذا التأكيد في الصحف ولدى البعثات الدبلوماسية العربية والعالمية ، بل وناشدوا ملوك الأمم العربية والإسلامية انقاذ الشعب العربي الفلسطيني .

وقد طالب علوبة الحكومة المصرية بالتعبير عن شعور الأمة المصرية لدى الجهات المختصة ، والعمل على عقد مؤتمر برلماني للبحث في القضية . وأخيرا رأى أن الحل الوحيد هو منح الهجرة الصهيونية وجعل فلسطين أمة دستورية للعرب بحيث تكون الأكثرية بنسبة السكان . وقد تألفت لجنة تنفيذية برئاسة علوبة للتمهيد لعقد المؤتمر الذي اشترك فيه ممثلون للبرلمانات العربية في مصر والعراق وسورية ولبنان ومثلو فلسطين ومندوبون عن المغرب العربي واليمن ووفد عن مسلمي الهند . وانتهوا إلى قرارات تم تبليغها إلى الدول الكبرى ، أهمها بطلان وعد بلفور ، والغاء مشروع التقسيم ، ووقف الهجرة وبيع الأراضي وإنشاء حكومة دستورية ومجلس نيابي منتخب بالتمثيل النسبي ، وعقد معاهدة تحالف وصداقة مع بريطانيا ينتهي بها الانتداب . وقد انبثقت عنه لجنة برئاسة محمد علي علوبة ، مهمتها السفر إلى إنجلترا لاقناع ولاة الأمور فيها بحق عرب فلسطين ، ولكنها لم توفق في مهمتها .

وكان نشاط علوبة من أجل القضية العربية عامة والقضية الفلسطينية خاصة لا يهدأ . ففي نفس العام (١٩٣٧) انتخب رئيساً لمؤتمر بلودان الذي عقد في بلودان في سوريا في الفترة ما بين ٨ و ١٠ سبتمبر ، والذي دعت إليه لجنة الدفاع عن فلسطين في سوريا ، واشترك فيه أعضاء من البلدان العربية من فلسطين ، شرق الأردن ، سوريا ، لبنان ، العراق ، مصر ، والحجاز ، في حين أناب عرب المغرب عنهم من يمثلهم ، لعدم سماح السلطات الفرنسية لهم بالسفر . واتخذ المؤتمر عدة قرارات قومية خاصة بفلسطين وهي اعتبار فلسطين جزءاً لا يتجزأ من البلاد العربية ، ورفض التقسيم ومقاومة الدولة اليهودية ، والغاء وعد بلفور والانتداب وإبداهما بعقد معاهدة مع بريطانيا تضمن للشعب العربي في فلسطين استقلاله وسيادته ، وتأييد حكومة دستورية يكون للأقليات فيها ما للأكثرية من الحقوق والواجبات وفقاً للمبادئ الدستورية

العامه ، ووقف الهجرة ومنع انتقال الاراضى من العرب الى اليهود . وقد اوضح المؤتمر أن الصداقة بين العرب وبريطانيا يمكن أن تستمر بقوة على هذا الأساس الانسانى المتين . كذلك اقترحت اللجنة المالية بالمؤتمر جمع الأموال للكفاح الفلسطينى ، وكان من أهم اقتراحات اللجنة الاقتصادية مقاطعة البضائع اليهودية ، ومقاومة من يتخلى عن أرضه من الفلسطينيين .

ومن الواضح أن علوبة كان المحرك الرئيسى وراء هذه القرارات القومية المحددة التى لا تقبل أى تراجع أو تأويل ، بدليل أنها تكاد تتشابه تماما مع القرارات التى أصدرها « المؤتمر البرلماني العالمى للبلاد العربية والاسلامية » الذى دعا علوبة الى عقده فى الشهر التالى (أكتوبر ١٩٣٧) .

وفى حديث محمد على علوبة لمحمود عزمى محرر « الجهاد » السياسية فى ٦ يونيو ١٩٣٤ كان قد علق على الحرب التى نشبت بين اليمن والحجاز فى ١٥ ابريل ١٩٣٤ بعد استيلاء اليمن على عسير ونجران ، فقال ان الحرب أثارت جدلا فى مصر أدى الى ظهور أفكار قومية ، ودعت الى الاهتمام بعلاقات مصر بالبلاد العربية وذلك لمسئولياتها القومية التاريخية تجاه الاخوة المتحاربين . وأكد علوبة على وحدة الأمة العربية وضرورة حسن العلاقات بين مصر وسائر الدول العربية وخاصة السعودية . وذكر أن عواطف ابن سعود نحو المصريين عالية ، وأن انتصار وفد المؤتمر الاسلامى « لهاتين الامتين العربيتين المتبتن تشتركان معنا نحن المصريين فى عنصر واحد وهو العنصر العربى وفى لغة واحدة وهى اللغة العربية وفى دين واحد هو دين اغلبيه المصريين وفى آمال واحدة وهى آمال الشرقيين » .

وكان ايمان علوبة بالقومية العربية قويا لدرجة أنه رأى فى كل محنة تدخلها هى جرعة جديدة لقوتها الدافعة . فمثلا كانت الحرب بين اليمن والحجاز عاملا ايجابيا أكد عروبة مصر عندما قامت بدورها العربى القومى فى الحفاظ على سلامة المنطقة العربية فى مواجهة الخطر الخارجى والتمزق الداخلى . ولو كانت القومية العربية قومية هزيلة أو مفتعلة ، لكان من الممكن أن تتحول حرب اليمن والحجاز الى حريق يلتهم المنطقة كلها فى ظروف متفجرة بالفعل يتربص فيها الاستعمار بها داخليا وخارجيا .

ولم يكن مفهوم علوبة للقومية العربية مفهوما قائما على الشعارات والمثاليات التى يصعب تطبيقها ، بل كان فكره القومى منهجيا عمليا قائما

على استقراء مكونات الواقع . فإذا كان قد نادى في « الرابطة العربية » في ١٨ مايو ١٩٣٨ بأن مصر عربية ، فإنه أيد التعاون الثقافي والاقتصادي والاجتماعي دون الوحدة السياسية التي قد تجسد معارضة بالداخل والخارج . وخير مدخل للوحدة العربية في نظره يتمثل في تعريب المناهج التربوية وتبادل الأساتذة وتسهيل السفر والتعارف الثقافي والفكري ، أما من الناحية الاقتصادية فلا بد من تخفيف الحواجز الجمركية ، كما أكد على ضرورة اعداد الشباب لفهم روح العروبة لأنهم يمثلون مستقبلها . أما من الناحية السياسية فكان يفضل استقلال كل دولة عربية لأن الوقت لم يكن بعد لمثل هذه الوحدة السياسية بكل ما تحمله من أخطار ومتناقضات قد تقضى على الوحدة الثقافية والفكرية والاقتصادية المرجوة . ولذلك رأى في الوحدة السياسية محاولة غير مجدية . ويبدو أن رؤياه السياسية كانت من البعد والعق للدرجة أنه تنبأ في عام ١٩٣٨ بما حدث في عام ١٩٦١ عندما وقع الانفصال بين مصر وسوريا بعد الوحدة السياسية التي قامت بينهما عام ١٩٥٨ .

وفي عام ١٩٤٧ انتخب علوبة رئيسا « للاتحاد العربي » الذي أسسه ورأسه فؤاد أباطة عام ١٩٤٢ ، لكنه آثر أن يترك رئاسته لعلوبة وأن يصبح هو رئيسا شرفيا . وبعد تأسيس جامعة الدول العربية تحول « الاتحاد العربي » الى حزب سياسي عربي شعبي . وفي عام ١٩٥٠ دعا علوبة بصفته رئيسا له الى تأسيس « الجامعة الشعبية العربية » ودعا الى مؤتمر عام للشعوب العربية ، وقد تحول هذا المؤتمر فيما بعد الى المؤتمر العربي الشعبي العام الذي رأى أن هناك دولا لا تمثل في جامعة الدول العربية على أساس أن الجامعة جامعة حكومات بعضها خاضع للاستعمار . أما مؤتمر الشعوب العربية فيسد الفراغ الذي عجزت الجامعة عن سدده وذلك بالتعبير عن التفكير الحر والآمال الحقيقية لهذه الشعوب . فقد كان هدف المؤتمر المطالبة بحريات الشعوب العربية ورفع الظلم عنها والعمل على اطلاق امكاناتها المكبلة بالاستعمار . وهو الهدف القومي الذي نذر له محمد علي علوبة حياته وفكره وجهده من أجل مستقبل مشرق للأمة العربية .

٦٥ - محمد عمارة (مصر)

محمد عمارة من الباحثين والمؤرخين الذين حللوا ظاهرة القومية العربية في العصر الحديث ومدى ارتباطها التاريخي العريق بجذورها التي تؤكد وجودها الفعلي ، وذلك قبل أن يتناوله الدارسون والنظرون المعاصرون بالتحليل العلمي والتنظير الفكري . وكأنه بهذا يؤكد أن كل الدراسات في مجال القومية العربية دراسات قائمة على مكونات الواقع الفكري والحضاري والاجتماعي والسياسي ، تستلهم محاولة تطويره من أجل الصالح العام للأمة العربية . وهذه الدراسات لا تحاول أن تبتكر أو تختلق شيئا من العدم كما يحاول المفرضون والمنادون بالاقليمية المحلية الضيقة أن يوحوا بعدم وجود القومية العربية كظاهرة ملموسة أثبتت فعاليتها على مر عصور التاريخ .

ولعل أكبر انجاز لمحمد عمارة في هذا المجال يتمثل في دراسته المستفيضة للدور الذي لعبته مصر في بلورة المفهوم الحديث للقومية العربية . وهذا الانجاز يتجلى في كتابه « العروبة في العصر الحديث - دراسات في القومية والأمة » الذي صدر عام ١٩٦٧ . فهو يرى أنه على الرغم من النكسة التي أصابت حركة القومية العربية في عصورها المبكرة والتي تمثلت في الحروب الصليبية ، وحكم المماليك الطويل ، وتحول التجارة العالمية عن العالم العربي إلى طريق رأس الرجاء الصالح ، والاحتلال العثماني للعالم العربي ، ثم سيطرة قوى الاستعمار العالمي على مقدرات الأمة العربية وتمزيقها إيريا ، فإنه على الرغم من كل هذه النكسات المتتابة لحركة القومية العربية ، فإن القوى القومية النامية والواعية لم تمت تحت

وطأة هذه الضغوط المتزايدة ، بل نمت وشرعت تقاوم حتى وصلت في مقاومتها وتمردا وانتفاضاتها الى حد الثورة .

ويرى محمد عمارة أنه اذا القرن التاسع عشر قد شهد في بدايته هذا المستوى من التحرك ، وهذا اللون من التغير العميق الجذور في عالمنا العربي ، فان مصر ، كما هي العادة باستمرار ، كانت في مقدمة الاقطار العربية التي « حبلت » بالثورة الجديدة وبهذا النوع الجديد من أنواع التغيير . وكانت سرعة استيعابها لثورة القومية العربية ، نتيجة طبيعية لتاريخها القومي العربي ، وخاصة منذ أن قادت العالم العربي ضد أخطر هجومين واجهاه في العصور الوسطى ، هجوم جحافل الصليبيين ، وأرجال الزحف المغولي . منذ ذلك الوقت تحتل مصر على المسرح السياسي العربي المركز الأول ، وأبطالها الوطنيون يصبحون أبطالا للعرب والعروبة ، ويعيشون في الضمير القومي للشعب العربي في كل مكان .

ولم تكن صور التحدي الاستعماري الغربي ، للتحويلات التي أخذت مصر بها ، آتية فقط من جيوشه وأساطيله ، ولا من تهديداته واندازاته ، وإنما أخذت تطل على انتفاضاتنا وتجربتنا ، من مناطق نفوذه ، وقلاعته ، التي أقامها بمساعدة الخلافة العثمانية ، عن طريق المصاهدات التجارية والاتفاقات المالية والارتباطات الثقافية والفكرية ، وهذا السيل الذي لا مثيل له من المنح والحقوق والامتيازات .

لقد كانت الامتيازات التي منحها الأتراك للدول الاستعمارية ، هي الجسر الذي عبر عليه الاستعمار الغربي الى أرض المنطقة العربية ، وقائل منها حركة الجماعة العربية من أجل وحدتها ، وامتلاك ظاهرة « الأمة العربية الواحدة » . ومن هذه القلاع والحصون ، كرر مع الجماعة العربية تلك المغامرة التي خاضها ضدها في الحروب الصليبية ، وتحويل التجارة . واذا كان قد ساهم يومها مع المالك والأتراك في إقامة عصر نكسة القومية العربية في عالمنا العربي ، فلقد قام مرة ثانية بهجوم شديد ليعوق اكتمال حركة الأمة العربية وليضرب القوى الاجتماعية الجديدة النامية ، كما حاول ضربها منذ قرون . وكان ذلك أحد التحديات الكبرى التي واجهت تجربة مصر الجديدة في ذلك التاريخ .

وعندما نفضت مصر عن كاهلها عبء الممالك والأتراك في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وتخففت من آثار الاقطاع ، وأطلقت العنان للقوى الجديدة ، لم تخطيء قسماها الطريق العربي ، ولم تتحرك بعيدا عن الدائرة العربية ، لأنها كانت مشدودة الى هذا الطريق ، وتلك الدائرة ،

بموامل التاريخ والحضارة والمصير ، بالموامل والسمات والخصائص القومية العربية ، التي كانت مصر قلبها النابض ، وقاعدتها الأولى ، في المنطقة الممتدة من المحيط الى الخليج .

ويهاجم محمد عمارة كل الدعوات التي نادى بانقطاع صلة مصر فكريا او سياسيا بالعرب والعروبة ، على أساس أنها وحدة قائمة بذاتها ، سواء في إطار « البحر المتوسط » أو في إطار « التاريخ والحضارة الفرعونية » أو في دائرة « المصرية الحديثة » أو غير ذلك من الاطارات التي لا تتعدى بمصر حدودها الخاصة بها . هذه الدعوات التي جاءت وترعرعت بعد محاصرة الاستعمار للقوى الاجتماعية والقومية الجديدة داخل حدود مصر كإقليم ، إنما كانت التعبير الفكري والسياسي عن النمى الذاتي . والخاص ، الذى أخذت تسير فيه مصر ، مستجيبة لما فرض عليها من عوامل الحصار وظروفه .

وما تم فرضه على مصر داخل الحصار الاستعماري ، فرض بطبيعة الحال على بقية أجزاء الأمة العربية . وكانت نتيجة هذه التجزئة ذلك الازدواج الذى يعيشه العالم العربى حتى الآن : « قومية عربية » تجمع سماتها العامة وخصائصها المشتركة هذه الجماعة العربية التى تعيش على هذه الرقعة العريضة من المحيط الى الخليج ، و « أمم » متعددة تعيش داخل هذه القومية وفى حدود هذا الإطار القومى ، أو « قومية عربية » واحدة تنتظم كظاهرة موضوعية كل العرب بصفتهم جماعة واحدة لهم أرض واحدة ، ولغة واحدة ، وتكوين نفسى واحد ، وهم لا يملكون الاقتصاد المشترك والاستراتيجية الشاملة حتى الآن . وداخل إطار هذه الظاهرة الموضوعية توجد جماعات أكثر تحديدا وتمايزا ، وبينها من الروابط ما لا يوجد ، بنفس الدرجة ، بينها وبين سائر أبناء الجماعة العربية الواحدة ، وذلك مثل الجماعة التى نسميها أهل المشرق العربى ، والثانية التى نسميها أهل المغرب العربى ، والثالثة التى تقع بين المشرق والمغرب ، والمثلة فى مصر والسودان .

وهذه الأمم التى تعيش فى محيط القومية العربية الواحدة ، أو هذه الجماعات الضيقة التى توجد فى إطار الجماعة العربية الكبيرة ، والتى كانت نتيجة نمو ذاتى وموضوعى لظروف مادية ، تمت نموا خاصا وتمايزا بفعل التجزئة التى لعب الاستعمار فيها الدور الأول والهام ، هذه الأمم والجماعات هى التى تناضل اليوم من أجل الانصهار فى أمة واحدة برغم كل الصعوبات والعقبات والتناقضات والنكسات التى تمتد طريق تضالها .

ويعود محمد عمارة إلى مصر العربية - محور اهتماماته في كتاباته - فيوضح أن التيلد العربي الذي سرى في كيان مصر ، لم يكن قاصرا على ذلك البناء الحضاري الذي كان أقوى بناء عربي شهده العالم العربي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، بالنسبة للأبنية الحضارية العربية التي شهدتها المشرق العربي تحت حكم الأتراك ، ومحاولات « التنزيك » ، أو المغرب العربي تحت حكم فرنسا ، ومحاولات « الفرنسة » التي قام بها غلاة المستعمرين الفرنسيين .

ولم يقتصر دور مصر الحضاري العربي على ما أشعته الأزهر من ثقافة عربية ، حفظت للعروبة قلبها النابض في القاهرة ومصر ، ليواصل حمل الرسالة إلى سائر أجزاء وطنها بعد أن تنقشع من فوقها سحابة الترك بالشرق والفرنسيين بالمغرب ، وتعود المياه العربية إلى الجريان . كما لم يقتصر التيار العربي في مصر ، على ذلك المركز الذي اتخذته القاهرة من الفكر العربي الحر ، والمفكرين والثوار العرب الأحرار ، والذي جعل منها كعبة يجوجون إليها ، وعامون يلجئون إلى حماه ، وخليصة ثورية للفكر العربي ، والنضال العربي يلتقي فيها ثوار المشرق والمغرب ، لتتفاعل فيها الخبرات ، وترسم فيها الخطوط المريضة للحركات الثورية السرية والعلمية ، التي أخذت تموج بها أنحاء الوطن العربي الكبير .

ويؤمن محمد عمارة بأن الإزدواجية التي أصابت مصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بحيث جعلتها في حيرة بين الوطنية المصرية المحلية والقومية العربية الشاملة ، هذه الإزدواجية لم تؤثر بأية حال من الأحوال على قيام مصر بدورها العربي الرائد في شتى المجالات . بل إن المفكرين المصريين الذين نادوا بانتماء مصر التاريخي إلى الحضارة الفرعونية ، أو بانتمائها الجغرافي إلى البحر المتوسط ، أو بانتمائها الفكري إلى ما سمي بالمصرية الحديثة ، هؤلاء المفكرون أنفسهم أدوا خدمات لا تنسى للتيار العربي الحديث في مصر وفي العالم العربي .

فالمفكر المصري سلامة موسى مثلا ، كان داعية لحياء الحضارة الفرعونية ، لكنه قدم للغة العربية خدمات كبرى بتطويعها للاستخدام اليومي لأبناء الشعب العربي ، بحيث يستطيع أن يقرأها ويفهمها العربي المتوسط الثقافة ، والداعي التعليم والمعلومات ، في كل مكان ، وأن تصبح لغة الصحافة وسائر وسائل الإعلام . فقد ابتكر سلامة موسى ما يمكن تسميته بلغة العرب الواحدة الحديثة المشتركة ، وبذلك حل مشكلة الجدل العقيم بين أنصار لغة المعاجم وأنصار اللهجات العامية .

أما طه حسين الذى حمل لسنوات طويلة لواء الدعوة لنظرية حوض البحر المتوسط ، فهو أحد المفكرين العرب القلائل جدا ، الذين ساهموا مساهمة جادة وعملقة فى بحث التراث العربى من مرقده ، وتقديم هذا التراث الى الانسان العربى الحديث فى ثوب جديد ، لا ترفضه العقول الحديثة ، ولا تأبى الاقبال عليه النفوس العجلة الضيقة بأساليب بحث القدماء وصياغاتهم وطرقهم .

أما الصحافة العربية التى نشأت بالقاهرة خلال هذا العصر ، والتى ساهمت فى انشائها وتدعيمها وتطويرها أعداد كبيرة من الأدباء والمفكرين من مختلف أجزاء الوطن العربى الكبير ، كانت هى الأخرى نموذجا للوجه العربى المشرق لمصر ، والتيار العربى الذى قاوم النزعات الإقليمية التى عاشت على ضفاف النيل .

ويؤكد محمد عمار أن الضعف الذى أصاب السياسة المصرية الرسمية فى موضوع العروبة - وخاصة فى سنوات الكفاح ضد الاستعمار البريطانى - من الخطأ أن يتخذ هذا الضعف دليلا أو مقياسا لضعف تيار العروبة فى أعماق الشعب المصرى ، والحياة المصرية ، والتكوين النفسى للمصريين ، ودليلا على الخط من شأن الأفكار العربية التى تأثر بها ، وعاش فيها المصريون .

فقد فشلت كل الضغوط والصراعات المتتامة والمتزايدة فى إطفاء شعلة العروبة فى قلب مصر ، بل ظلت هذه الشعلة موقدة ، وبرهن استمرار اشتعالها طوال نحو قرن من الزمان ، على أن مصر لا تزال ، كما كانت منذ العهد الفاطمى ، القلب النابض للعالم العربى ، لأنها تملك القوة البشرية والحضارية الأكثر قدرة على ممارسة هذا الدور على نطاق العالم العربى الكبير .

٦٦ - أحمد سويلم العمرى (مصر)

يتمثل الانجاز الذى قام به أحمد سويلم العمرى فى مجال القومية العربية ، فى تتبعه التحليل والاكاديمى للتطورات التاريخية والحضارية والسياسية التى مرت بها عروبة مصر منذ انضوائها تحت لواء الحضارة الاسلامية . ففى كتابه الموسوعى « أصول النظم السياسية المقارنة » ١٩٧٦ - يوضح أن الروح المصرية - بكل ذاتيتها الخاصة - لم تتعارض على الاطلاق مع روح الحضارة العربية على توالى العصور ، بل تسربت بها ثم تمثلت فى الحياة العملية بلا أية تناقضات أو ثغرات أو حساسيات .

ويرى سويلم العمرى أن الطبيعة الزراعية الهادئة المستقرة التى تميزت بها الحياة المصرية على مر العصور ، منحتها قدرة فائقة على احتواء موجات المد الحضارى القادمة من الخارج ، ولغظ كل التيارات التدميرية التى سرعان ما تنحسر عند شواطئها فقد ظل المصرى يلجأ فى سبيل العيش الى الزراعة وبذر الحب وانتظار المحصول والثمار من الرب ، مع اعتدال المناخ وانسياب المياه وصفاء الجو ورقة الهواء . فقد علمت الطبيعة الحانية المصرى أن يكون صديقا للحياة . لكن مع بساطة الحياة المصرية ، كان يتعين على المصرى العمل لتخرج الأرض له رزقه ، كما يتعين لضمان نجاح عمله أن ينظمه وأن يكون ثمة حاكم يأمر ومحكوم يطيع ، وأن يكون هناك تنظيم قوى الاسس لتوفير الغذاء واستتباب الأمن وضمان نظام يقوم على تحديد سلطات الحاكم وحقوق المحكوم .

وطالما أن جوهر الحضارة العربية والاسلامية قائم على هذا التحديد حفاظا لحقوق الانسان - سواء كان حاكما أو محكوما - فقد كان من الطبيعى

أن يتطبع الشعب المصري بالعادات والتقاليد الأسرية العربية ، وأن يتشرب مقومات الحضارة الإسلامية التي تهدف الى تنظيم الحياة الاجتماعية للفرد والأسرة والجماعة ، وتحتوى على قواعد سياسية أساسية تشمل الديمقراطية والمساواة والسماحة والعدل والعدالة الاجتماعية وهذه القيم الحضارية تشكل دعائم الاستقرار السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى يحتاج اليه المصرى فى ممارسة حياته الهادئة البعيدة عن الانقلابات المفاجئة والهزات العنيفة .

وسارت النظم السياسية لمصر الحديثة وفق تطور عالم اليوم وتغير أوضاع السياسة ، ولم يؤثر حكم المماليك ثم الفتح العثمانى فى الصفات العربية التى رسخت فى مصر ، ولم ينالا من روح الشعب ولفته العربية فظلت البلاد بما فى ذلك أطراف الدولة العثمانية العربية التى حكمها السلاطين العثمانيون عربية الطالع . ثم جاء الاستعمار البريطانى فشغل مصر عن الروابط العربية بسبب انهماك المصريين فى الكفاح ضده بطريقتين أو بأخرى . لكن بقيام ثورة ١٩٥٢ وبتخلص مصر من الاستعمار البريطانى ، استردت البلاد طابعها العربى الأصيل . بل ان نجاح مصر فى صد العدوان الثلاثى الذى وقع عليها من انجلترا وفرنسا واسرائيل فى عام ١٩٥٦ ، كان بمثابة انتصار للقومية العربية على حد قول جمال عبد الناصر فى خطاب له فى بورسعيد فى ٢٣ ديسمبر ١٩٥٧ . قال :

« انتصرت القومية العربية ، وكانت بورسعيد أول تجربة فى معركة تدخلها القومية العربية ، واشترك العرب كلهم فى معركة بورسعيد . فى كل مكان كان العرب ينادون للقتال ، وفى كل مكان كان العرب يهددون مصالح المعتدين ومصالح المستعمرين . اتسع ميدان القتال : البلاد العربية كلها . ليس بورسعيد فقط ، ولكن أصبح ميدان القتال : البلاد العربية كلها . لم يكن العساكر الانجليز فى بورسعيد وحدهم مهددين بالفدائيين وبحرب النصابات فى داخل بورسعيد ، ولكن أصبحت مصالح الاستعمار كلها مهددة فى كل مكان فى الوطن العربى ، فانتصرت القومية العربية وكانت بورسعيد أول انتصار حقيقى للقومية العربية » .

وكانت الدساتير المصرية المتتابة بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ قد بدأت تنص على انتماء مصر العربى ، كما تأكد هذا الاتجاه فى موائيق الثورة مثل الميثاق القومى للقوى الشعبية (١٩٦٢) ثم بيان ٣٠ مارس (١٩٦٨) ثم « ورقة أكتوبر » (١٩٧٤) . وهذا الانتماء لا ينهض على العاطفة الوجدانية الحماسية فحسب ، بل يعتمد أساسا على وحدة التاريخ

والنضال والمصير . لذلك نص دستور مصر سنة ١٩٧١ - والذي يعد بلورة للدساتير المؤقتة السابقة - على التمسك المصري بالعروبة ووحدةها التي لم تتناساها الثورة في أى وقت من الأوقات . فقد نص الدستور على أن « الشعب المصرى جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة » . واهتم الدستور بالمقومات الأساسية فى عالمنا العربى الذى يجب أن يحرص على التقاليد الانسانية والحضارية الرفيعة التى اشتهر بها العرب على مر العصور ، فهى خير حافظ لكيان الوطن وتراثه المتمثل فى لغته وثقافته .

ويرى أحمد سويلم العمرى أن دستور سنة ١٩٧١ لجمهورية مصر العربية هو دستور الاستقرار بعد أن مرت مصر من وقت قيام ثورة ١٩٥٢ فى أعاصير تبعها لبذل المسئولين الجهد فى بناء مجتمع جديد بنظمه ومؤسساته فدخلت مصر فى دوامة التجارب ، وكانت دساتير البلاد مؤقتة وغير مستقرة وتغير اسم مصر الى الجمهورية العربية المتحدة استعدادا للوحدة العربية ، وقامت محاولات غير مجدية فى هذا الصدد ، غير أنها لم تنل من عراقية البلاد ، ولم يفتقر حماس مصر للعروبة على الرغم من كل المظاهر المتعددة المثيرة لروح اليأس والاحباط .

وبصرف النظر عن عدم الجدوى فى مثل هذه المحاولات ، الا أنها تدل على أنها نتيجة مباشرة للخلافات والتناقضات بين الحكومات العربية . أما أبناء الشعب العربى - من الخليج الى المحيط - فلا يمكن أن تحدث بينهم مثل هذه الخلافات والتناقضات ، ذلك أن الانسان العربى يدرك أنه مصيره واحد مهما اختلف مكانه بين بقاع العالم العربى المتراصة . لذلك يرى العمرى أنه من المفيد دراسة مثل هذه المحاولات غير المجدية لوضع اليد العربية على مكن الداء فى محاولة للبحث عن الدواء العمل الناجح . من هنا كان دراسة العمرى لدستور اتحاد الجمهوريات العربية الذى صدر فى سبتمبر سنة ١٩٧١ ، وهى الدوايسة التى سنتعرض لها الآن بالتفصيل .

كان من الطبيعى أن يصدر دستور اتحاد الجمهوريات العربية فى سبتمبر ١٩٧١ متمشيا على ما درجت عليه الثورة وما جاء فى دساتيرها المتعاقبة فى التمسك بالوحدة العربية . وبصرف النظر عن النتائج السلبية التى بلغها هذا الاتحاد ، بل والتى بلغت حد القطعية ، الا أنه لا يزال يشكل دزسا من الدروس المستفادة على طريق القومية العربية بكل الايجابيات التى تدفعها ، وبكل السلبيات التى تعتورها .

قام اتحاد الجمهوريات العربية مكونا من مصر وليبيا وسوريا في سبتمبر سنة ١٩٧١ ، وله طابع ذاتي فهو ليس بالنظام التعاهدي الذي يكون فيه الاتحاد فضفاضا ، وليس بالنظام الاتحادي الذي يقضي فيه على شخصية كل دولة وتصبح مجرد ولاية . بل هو نظام برلماني اتحادي مع جواز قيام برلمانات محلية لكل ولاية . ويتمشى هذا الاتحاد مع وضع العالم العربي ونظامه الاجتماعي الممثل لقوميته العربية ، ولرغبته في العيش والتعاون المشترك بين الشعوب العربية المختلفة في منطقة الشرق الأوسط . والفروض في هذا الاتحاد أنه نجم عن التقاء الثورات الثلاث في مصر وسوريا وليبيا في مثل وسلوك وآمال مشتركة ، وتلبية لرغبة الجماهير النضالية لتدعيم الجبهة العربية ، وتأكيدا وامتدادا لتراطبات شتى الدول العربية فيما بعد ، واستجابة للرغبة الجماعية في العيش المشترك مع تحقيق الهدف الأساسي من الثورة العربية التقدمية ، وهي اقامة المجتمع العربي الموحد .

ويتكون دستور الاتحاد من ٧٢ مادة ، ومن أبرز مواده اعتبار أن الاتحاد جزء من الأمة العربية وذلك لفتح الباب لسياسة الاتحاد توطئة لانضمام دول عربية جديدة اليه ، ووكل الدستور الى قانون يصدر فيما بعد تنظيم جنسية موحدة للاتحاد ، كما ضمن المبادئ الأساسية في الحريات وهي المساواة للمواطنين أمام القانون وحرية التقاضي والتنقل وخطر الابعاد عن الوطن وحرية الاعتقاد وحرية الرأي والصحافة والاجتماع ، وضمن حرية الملكية الخاصة ، ونص على حق العمل والتعليم والضمان الاجتماعي ومنح فرص متكافئة للمواطنين ، كما اهتم بالرعاية الصحية .

وحددت المادة ١٤ من الدستور اختصاصات الاتحاد وتتلخص في توحيد وتنسيق السياسة الخارجية ومسائل السلم والحرب والتمثيل الدبلوماسي والقنصلي وإبرام المعاهدات والاتفاقات ، وفي تنظيم الدفاع عن الوطن والقيادة العسكرية وحماية الأمن القومي ، وتنسيق خطط التنمية الاقتصادية ، وتبادل السلع والخدمات ورؤوس الأموال بين الدول الأعضاء ، والسعي في توحيد النظم والسياسات الاقتصادية والمالية ، ورسم سياسة منسقة بينها في مجال التربية والتعليم والثقافة ، والعمل على تنسيق التشريعات وتوحيدها .

وجاء في الأحكام العامة لدستور الاتحاد ما يؤكد المحافظة على ذاتية كل عضو فيه ، فذكرت المادة (٦٣) « تكون القيادة العامة للقوات المسلحة

فى كل من الجمهوريات الأعضاء لرئيس الجمهورية او من تحدده النظم المعمول بها فى كل منها » ، وينص على أن لكل عضو جيشه ودفاعه المستقل مما يبقى على كيانه كنولة قائمة بذاتها فى الميدان الدولى ويجعل النظام بين التعاهدى والاتحادى كخطوة أولى لاعداد العدة للسبر قدما نحو اقامة وحدة مستقبلية تذوب فيها ذاتية الدول العربية فى البوتقة العربية .

وتقول المادة ٦٢ فى صدد تكوين جبهة سياسية من الأعضاء لتوحيد سياساتها لتوطيد أسس الديمقراطية وأساليب العمل بين شعوبها ، والتمشى نحو حركة عربية موحدة ، ان الوضع يبقى مستقلا فى كل دولة من الدول الأعضاء فى القيادة السياسية بحيث تنص المادة « ٥٠٠ . والى أن يتحقق ذلك تكون القيادة السياسية فى الجمهورية هى وحدها المسئولة عن تنظيم ممارسة النشاط السياسى داخل الجمهورية » .

وكان الاصرار على وضع الاتحاد بين النظام التعاهدى والنظام الاتحادى نتيجة للدروس المستفادة من تجارب الشعب العربى السابقة فى مجال الوحدة . فهناك دول عربية لكل منها جنسيتها وشخصيتها الدولية وطبائع أهلها ومشكلاتها الاقليمية مما يوجهها نحو سلوك معين يتصف بمنطقها ، وتنبعث صفاتها الثانوية من اقليمها ومناخها وتربتها وحاجات أهلها الاقتصادية ومستواهم الثقافى ودرجة تعليمهم ومدى علاقاتهم بالخارج دون أن يضعف هذا من عروبتهم ومن رغبتهم فى الاتحاد . وهناك الصفة الواحدة لمجموع الاقطار العربية ، وروحها الواحدة القائمة على التعاطف والتآزر ، والتى تدفعها الى أن يشد بعضها أزر بعض ، وأن تتكاتف فى وجه المشكلات والملمات .

وهكذا نرى جنسية صغرى هى جنسية الدولة الحديثة وأخرى كبرى هى الروح العربية التى تضم الى اعطافها شتى الاقطار العربية وتكون منها اتحادا بآماله وآلامه وبانتصاراته وفوزه وبمأساه وخيبة أمه ، وبطلعه الى مستقبل أفضل والى عالم عربى أسعد . وهذه الصفات التى تنم عن الرغبة فى العيش المشترك فى اطار يطمئن الشعب العربى اليه ، تشكل الخطوة الأولى الضرورية فى الطريق الطويل الشاق المؤدى الى الوحدة العربية المنشودة .

واذا دل هذا على شيء ، فانه يدل على أن فلسفات الوحدة العربية ونظريات القومية العربية متبلورة تماما على المستوى الفكرى ، فهى تدرك كل أبعاد المرحلة التاريخية التى تمر بها ، لذلك فان المأساة العربية تكمن

فقط في أساليب التطبيق الخاضعة للنوايا الحفية للمستولين ، والتي قد لا تتماشى مع التطلعات القومية الشاملة للشعب العربي . وإذا شئنا مواجهة الحقيقة بكل بشاعتها والواقع بكل مرارته فإننا نقول انه بدون وسائل التطبيق الفعالة القائمة على حسن النوايا الخالصة ، فان القومية العربية ستظل حبيسة متحف النظريات التي وضعها التاريخ على الرف .

٦٧ - عودة بطرس عودة (فلسطين)

تمثلت انجازات المفكر الفلسطيني عودة بطرس. عودة في مجال الفكر القومي العربي من خلال دراساته التحليلية التي دارت حول القضية الفلسطينية باعتبارها جوهر الصراع العربي - الاسرائيلي ، وأولى قضايا القومية العربية وأشدها إلحاحا . فكله كانت باكورة مؤلفات عودة بطرس عودة كتاب « مصرع فلسطين » الذي أصدره في القدس بعد عامين ونيف من حلول النكسة عام ١٩٤٨ . كذلك بعد مرور المدة نفسها في أعقاب كارثة يونيو ١٩٦٧ وضع عودة كتابه « القضية الفلسطينية في الواقع العربي » الذي أصدره في القاهرة عام ١٩٧٠ . ويبدو أن عودة لا ينتمى الى الكتاب المدين يؤلفون. نتيجة لانفعالهم الفوري بالموقف الراهن ، بل ينتظر حتى تتجمع العوامل الموضوعية التي يقيم عليها تحليله العلمي المجرد ومفهومه الاستراتيجي الشامل الذي يؤكد أن النضال من أجل تغيير الواقع العربي المجزأ ، الاقليمي ، المتخلف وإقامة الوحدة التقدمية على أنقاضه هو النضال الجاد الصادق من أجل تحرير فلسطين . فهذا الواقع الذي شجع الاستعمار ومكن الامبريالية والصهيونية من صنع وتطوير القضية الفلسطينية ، وتجسيد وزيادة الخطر الصهيوني ، لذلك يتحمل هذا الواقع المسئولية الأولى في كل ما أصاب الأمة العربية وما يمكن أن يصيبها في حالة استمراره . وأنه ما لم تنتصر هذه الأمة على واقعها فانها لن تنتصر على عدوها ، ويصبح هدف التحرير الشامل عندئذ أمنية عزيزة المنال .

ويؤكد عودة أن الأمة العربية لا تنقصها الامكانيات ، ولا الأموال ، ولا الخبرات الفنية ، إنما الذي ينقصها هو أن تعرف كيف تستفيد من هذه الامكانيات والأموال والخبرات في بناء القوة الذاتية التي لن ينفع

سواها في مواجهة العدوان • ويدل قانون التاريخ على أن قوة الأمم تتمثل في قواتها الذاتية وليس بالاعتماد على قوة الآخرين حتى لو كانوا أصدقاء • وما لدى الأمة العربية من امكانات استراتيجية وبشرية وجغرافية يجعلها قادرة على بناء مثل هذه القوة وشق طريقها لتأخذ مكانا متقدما في المجتمع الدولي •

وإذا كنا نعيش عصر الفضاء فيجب ألا نمنى أنفسنا بالمعجزات الغيبية ، فقد ثبت أن الواقع العربي المجزأ الاقليمي المتخلف عجز عجزا تاما عن الاستفادة من الامكانات العربية ، وأن كافة الصيغ والتجارب والمحاولات ، ابتداء من صيغة الجامعة العربية الى صيغة مؤتمرات القمة ، التي بذلت لتوحيد الجهد العربي والاستفادة بالتالي من الامكانات العربية ، لم تحقق شيئا بالقياس الى ما لدى الأمة العربية من امكانات ، ثم بالقياس الى مدى الأخطار والتحديات المتمثلة في الوجود الصهيوني ومدى ما هو مطلوب من الأمة العربية لمواجهة هذه الأخطار والتحديات وهزيمتها •

ولعل الذين خاضوا تجربة العمل الفدائي الفلسطيني تحت شعار « الارتفاع فوق الخلافات العربية » بما يعنيه ذلك من قبول بالواقع العربي ، يدركون الآن أنه لا يمكن ضمان سلامة العمل الفلسطيني واستمراره الا اذا توفر شرط أساسي هو : أن تكون هناك حكومات مدركة لأبعاد الخطر الامبريالي الصهيوني ، ومؤمنة بالكفاح المتواصل سبيلا للتحرير ، وقادرة على تحمل كافة النتائج التي تترتب على الاستمرار في الكفاح المسلح والعمل الفدائي الذي يمكن تحويله الى حرب استنزاف بعيدة المدى لا يقوى العدو الصهيوني على تحمل تبعاتها ونتائجها ، وإذا ما توفرت مثل هذه الحكومات المتحررة فان مقياس تحررها هو مقدار اتجاهها نحو الوحدة •

ويوضح عودة أن مستقبل العمل الفلسطيني لا يمكن أن ينهض على النوايا الحسنة أو التحليلات الغيبية • وخاصة أن هناك من الحكومات العربية ما ينهض أساسا على الطبيعة الممزقة للواقع العربي ، ولذلك لا تضع مثل هذه الحكومات كل امكاناتها في المعركة • بل والأخطر من ذلك ، أن هناك حكومات عربية حاولت ولا تزال ، طعن العمل الفلسطيني مما جعل المنظمات الفدائية تنسفل في تأمين ظهرها من ضربات الغدر والخيانة • ومع ذلك استطاع العمل الفدائي أحداث تغييرات جوهرية في رؤية الرأي العام العالمي للقضية الفلسطينية ، فلم يعد ينظر اليها على أنها قضية لاجئين في الأمم المتحدة ينشدون احسان المجتمع الدولي ، وإنما غدت أمام الرأي العام العالمي على حقيقتها ، قضية تحريرية صاحبها الشعب •

العربي الفلسطيني . ومما لا شك فيه أن أهمية العمل الفدائي الفلسطيني سوف تبقى متمثلة في قدرته على الاستمرار . وإذا كانت وحدة العمل الفلسطيني إحدى الضرورات التي يفتقر إليها هذا العمل ، فإن ما هو أهم من ذلك يتمثل في الواقع العربي . ذلك أن هذا الواقع يحكم واقع الشعب الفلسطيني من جهة ، وطبيعة القضية الفلسطينية من جهة أخرى ، ينعكس على العمل الفدائي وكافة أوجه العمل الفلسطيني . ومن هنا تأتي قضية الوحدة العربية القادرة على حماية هذا العمل ، وحماية الكيان الفلسطيني حتى يستعيد أرضه وحقوقه .

وإذا حاولنا الوصول إلى جذور القضية الفلسطينية فسنجد أنها ليست من نوع المشاكل التي عرفتها شعوب العالم ، فهي نوع آخر لا مثيل له . وظهور هذا النوع ليس طبيعياً لأنه لم ينشأ عن التناقضات التقليدية المعروفة في حركة التاريخ ، إنما هو ظهور مصطنع افتعلته الرأسمالية العالمية والامبريالية والاستعمار . ولذلك ارتبط خلق المشكلة تاريخياً بالاحتلال البريطاني للاستعمار لفلسطين ، وبالصهيونية العالمية التي كانت تتطلع إلى فلسطين لانتقامها كما تؤكد الوثائق التاريخية . والتقت مصالح الصهيونية بالاستعمار الذي كان يتطلع إلى إقامة مثل هذا الكيان الصهيوني العدواني في قلب الوطن العربي ما بين البحرين الأبيض المتوسط والأحمر ليكون قاعدة يتخذها لتأمين مواصلاته وحماية احتكاراته الرأسمالية في الهند والشرق الأقصى بشكل خاص وفي أفريقيا وآسيا بشكل عام .

وبعد استعراض مفصل لجميع جوانب القضية وتحليل أبعادها الموضوعية تاريخياً وسياسياً واقتصادياً وحضارياً واجتماعياً وثقافياً ، يؤكد عودة أن التناقض بين إرادة الأمة العربية وإرادة العدوان الامبريالي الصهيوني لا يزال على ما هو عليه منذ أن بدأ الغزو الصهيوني بحماية الاستعمار العالمي . ويتمثل هذا التناقض في أن الأمة العربية ترفض زرع الكيان الصهيوني وترسيخه في المنطقة ، في حين تريد القوى الامبريالية الصهيونية ارغام الأمة العربية على قبول هذا الكيان العدواني حتى ينخر في عظامها بعد ذلك كالسوس . ولن يتغير موقف العدو الصهيوني ، إلا إذا تغير الواقع العربي تغيراً وحدياً قديماً . يضع الأطماع الدولية والاحتكارات الامبريالية في الوطن العربي تحت التهديد المستمر في دائرة الخطر المباشر ، بحيث يدرك أصحاب الاحتكارات والأطماع أن الخطر الصهيوني أصبح سلاجاً متخلفاً لم يعد يجدي في محاربة الأمة العربية ، وفي منع تغيير الواقع العربي ، وفي حماية الاحتكارات الامبريالية .

ويرى عودة أن حدة المأساة الفلسطينية بصفة خاصة والعربية بصفة عامة تتجلى على المستويين الداخلي والخارجي ، أو القومي والعالمي على حد سواء . أنه لولا القوى الاستعمارية والامبريالية ، ولولا الواقع العربي ، لما تمكنت الصهيونية من الوصول الى فلسطين واقامة الدولة الصهيونية فيها ، بل ولما تمكنت هذه الدولة من أن تمارس سياسة العدوان والاحتلال والتوسع ، بل ولما تمكنت من أن تضمن لنفسها البقاء حتى الآن في هذا المحيط العربي الشاسع . ولذلك ليس أمام الأمة العربية غير الاعتماد على ذاتها في الدرجة الأولى . ومواصلة النضال نحو تصفية الكيان العنصري في فلسطين . فالقومية العربية بحكم اتجاهها الحضاري والانساني لا تدعو لتصفية اليهود ، لأن الأمة العربية لا تعادى الانسان اليهودي ولا الدين اليهودي ، وإنما تعادى الاغتصاب والمنصرية والعدوان المتمثل في الحركة الصهيونية والعالمية .

ولابد من التنويه هنا بأن جميع المؤتمرات الوطنية الفلسطينية التي انعقدت منذ عام ١٩١٩ حتى الآن لم تتخذ أى قرار موجه ضد الانسان اليهودي أو الدين اليهودي ، وإذا كانت قد صدرت من بعض القادة الفلسطينيين تصريحات غير مسئولة تدعو الى قذف اليهود في البحر ، فإن هناك تصريحات كثيرة من قادة الحركة الصهيونية تدعو الى قذف العرب الى الصحراء . وبصرف النظر عن هذه الأقوال الحمقاء التي تطلق على عواصمها للاثارة والاستهلاك المؤقت فإن مقياس القوة الحقيقية يتأثر الى حد كبير بواقع الشعب هدف العدوان أكثر مما يتأثر بالتفوق العسكري الذي يمتلكه المعتدى . وقد برزت لنا هذه الحقيقة بوضوح تام في عصرنا الذي خاضت فيه الشعوب معارك بطولية ضد قوى الاستعمار . ولعل فيتنام كانت أوضح مثال على هذه الظاهرة حين قذفت الولايات المتحدة الأمريكية الى الميدان ضد الشعب الفيتنامي بأكثر من نصف مليون جندي ، الى جانب ما يقرب من ربع مليون جندي من الدول التابعة مثل كوريا الجنوبية والفلبين وتايلاند ونيوزيلندا واستراليا ، بالإضافة الى حوالي نصف مليون جندي فيتنامي جنوبي . أى أن أمريكا حاربت الشعب الفيتنامي ، الفقير المتخلف ، بأكثر من مليون وربع جندي واعتمادا على سيطرتها التامة وتفوقها الساحق جوا وبحرا . ومع ذلك فإنها عجزت تماما عن احراز النصر ورغم أنها قامت بتدمير المدن والقرى والمنشآت الحيوية الفيتنامية الشمالية ، وفي النهاية انسحبت تماما بعد أن أحدثت الحرب شروخا خطيرة في بنية المجتمع الأمريكي ذاته .

أن أهم ما يجب أن نستفيد من قانون التاريخ أن الأقدر على الاستمرار في الحرب هو الذي يكسب الحرب . فالسائيا في البحرين

العالميتين ، الأولى والثانية ، كانت تكسب جميع الجولات الأولى ، ولكنها كانت تخسر الحرب في النهاية لأنها لم تكن الأقدر على الاستمرار فيها .
 وما لا شك فيه أن الأمة العربية هي الأقدر على الاستمرار إذا ما أحسنت استغلال طاقاتها وامكانياتها المتعددة . وهي طاقات وامكانيات ليست عسكرية فحسب ، بل اقتصادية وسياسية وحضارية وثقافية أيضا ، يكفي أن الأمة العربية تتمتع بأهم موقع جغرافي استراتيجي في العالم ، بالإضافة الى احتوائه على أكبر نسبة من احتياطي البترول في العالم .
 وهي نفس الأمة التي كسبت من قبل الحروب الصليبية التي استمرت مائتي عام .

وطالما أننا نملك القوة الذاتية الجبارة التي لم نحسن استغلالها حتى الآن ، بل التي لم نستغلها على الإطلاق ، فلا بد أن نواجه أنفسنا بالخطأ الذي كنا واقعين فيه ولا نزال ، وهو أننا اعتدنا على تحميل الولايات المتحدة الأمريكية وقبلها بريطانيا ، مسئولية كل ما تطورت اليه القضية الفلسطينية ، وما أصاب الأمة العربية من نكبات ونكسات وهزائم . واعتدنا كذلك ، عندما لم يكن الحديث الصريح ممكنا « حرصا على العلاقات الودية مع بريطانيا أو أمريكا » على تحميل هذه المسئولية للاستعمار والامبريالية . ولذلك فإن أخطر ما تواجهه القضايا المصرية للأمة العربية أننا تعودنا البحث عن مشجب خارجي لنعلق عليه أخطاؤنا الداخلية . صحيح أن كل ما تحقق للحركة الصهيونية العالمية كان في حقيقته ثمرة الزواج الآثم بين الاستعمار والامبريالية وبين الصهيونية ، ومع ذلك فهناك مسئولية الواقع العربي التي لم نعتد حتى الآن على مواجهتها الشجاعة اللازمة .

إن هذا الواقع يتحمل المسئولية الأولى والكبرى في نجاح المخططات الاستعمارية والامبريالية الصهيونية منذ بداية القضية الفلسطينية حتى يومنا هذا ، ذلك أن هذه المخططات من الأمور البدئية التي تجسد تطلعات هذه القوى تجاه الوطن العربي . ولكننا ننسى أن مصير هذه المخططات والتطلعات يتقرر في ضوء الواقع العربي ذاته . فإذا كان هذا الواقع ضميما فانه بالضرورة لا يقوى على مواجهتها ، فيسهل تحقيقها ، وهذا ما حدث . أما إذا كان الواقع قويا فانه يتصدى لها ويحيطها ، وهذا ما تتلخص اليه الأمة العربية بجماعها التي لم تضع أقدامها بعد على طريق الوحدة والقوة الذاتية نتيجة للتمزق السياسي والاقليمي الذي تعاني منه الأمة داخليا وخارجيا .

وتؤكد لنا حركة التاريخ في مسيرته الطويلة أن هناك باستمرار
دولا عدوانية وشعوبا معتدى عليها ، وأن الوطن العربي كان ولا يزال
هدفا رئيسيا لهذه الدول العدوانية لما يتمتع به من مميزات استراتيجية ،
وأن القوة هي التي قررت في الماضي وتقرر في الحاضر والمستقبل ، مصير
أى صراع بين المعتدى والمعتدى عليه . والأمة العربية لا تنقصها القوة
بأشكالها المتعددة ، وإنما ينقصها توظيفها كاملا في الزمان والمكان
المناسبين . فإذا فشلت في هذه المهمة المصيرية - كما فشلت من قبل -
فلن تلوم إلا نفسها لأننا في عالم لا يعترف إلا بوجود الأقوياء .

٦٨ - عبد الكريم غلاب (المغرب)

يتميز الانتاج الفكرى لعبد الكريم غلاب فى مجال دراسات القومية العربية بالتنوع والخصوبة . فهو يتناول الجانب السياسى لها من خلال دراساته للرواد والزعماء الذين أرسوا تقاليدها المبكرة كما نجد فى كتابه « ملامح من شخصية علال الفاسى » عام ١٩٧٤ ، كما يحلل البعد الثقافى والفكرى والأدبى واللغوى لها من خلال كتاباته عن الأدباء والمفكرين والشعراء العرب المعاصرين من الخليج الى المحيط كما نجد فى كتابه « مع الأدب والأدباء » ١٩٧٤ . كذلك جرب عبد الكريم غلاب فن الرواية فكتب فى عام ١٩٦٦ رواية « دفنا الماضى » التى يبلور فيها نضال الانسان العربى فى المغرب فى سبيل الحرية والاستقلال والتحرر الاجتماعى والفكرى .

يتبلور الفكر القومى عند عبد الكريم غلاب من خلال دراسته لفكر علال الفاسى وكفاحه ، فقد كان تلميذا لفكره ورفيقا لكفاحه الخصب الطويل العريض من أجل المغرب والأمة العربية جمعا . من هنا كان ايمان عبد الكريم غلاب بأن النضال والجهاد والتضحية والممارسة الدائمة عمل ايجابى . والعمل الايجابى فى حاجة الى حافز ليمده بالقوة ، وليس أصعب من الانطلاق والحركة ان لم تكن هناك قوة دافعة تخرجها من عالم القوة الى عالم الفعل .

ويفرق غلاب بين نوعين من الطموح المرتبط بالزعامة القومية : الطموح الأھوج الذى لا يقيم وزنا للمعطيات الفكرية والشخصية لصاحبها، ولا للأهداف التى يريده أن يحققها لمصلحة بلاده ،، والذى يقوم على أساسى الأنانية وحب الذات ، واعتبار الهدف هو ذات الشخص الطموح . انه طموح ينتهى بصاحبه الى الفشل ، أو الى تحقيق أهداف صغيرة لا تعدو

أن تكون لذات فانية لا اشعاع لها على الوطن ومصالحته . وطموح كهذا لا يمكن أن يؤهل الشخص الى الزعامة القومية أو الوطنية أو السياسية أو الفكرية .

والنوع الثاني : الطموح المتعقل الذي يستمد كيانه من واقع الشخص الطموح وقدرته الفكرية واهتماماته القومية والسياسية ، والاهداف التي يريد تحقيقها لبلاده ، على أن تكون هذه الاهداف مما يحقق مصلحة الوطن والأمة العربية جمعاء . وطموح كهذا يستمد كيانه من الشخص الطموح ومقوماته الفكرية والقيادية . لذلك نرى أن الطموح القومي هو الذي صنع كل نقاط التحول في تاريخ البشرية ، أما الطموح الشخصي الذاتي الأناني فيعود بالوبال على صاحبه وعلى قومه وأمتة في الوقت ذاته .

ويؤمن عبد الكريم غلاب بأن الحياة تقاس قيمتها بالعمل الإيجابي المثمر ، ولذلك فإن عمل القادة القوميين صورة من أفكارهم ، بل هو الذي يترجم أفكارهم ليعطي صورة عن حياتهم . والزعيم القومي الحق يجعل من عمله وانجازاته تجسيدا حيا للأفكار الكبيرة التي يحملها ويناضل في سبيلها ، بحيث لا يفترق عنده التفكير للفكرة عن بلورتها وتشخيصها والعمل لها الى أن تنجح وتتحقق . فهو يسعى جاهدا لكي يغير مجرى حياة الناس بحيث يعيد تشكيل حياتهم وعصرهم ، ويحول مجرى تاريخهم بتأثيره العملي . وما ذلك الا لأنه يحمل رسالة تجعله يأبى تماما على نفسه أن ينضم لهؤلاء الذين يعيشون ويموتون دون أن يتصرفوا في حياتهم ، لأن الحياة تتصرف فيهم فتسير بهم حيث يدرون ولا يدرون . ومن ثم تجعلهم على هامش الحياة قد تسير بهم أو بلونهم دون أن تضيف شيئا أو تخسر . أما مكان الزعيم القومي ففي قلب الحياة النابض . انه المكان الاثير الذي يساعده على التفكير والكتابة والنضال وقيادة الحركة القومية والايديولوجية ، بحيث لا يتوقف في الطريق أو ينحرف عنه أو يعجز عن الوصول الى أهدافه القومية التي حملها في بداية مسيرته .

ويرى غلاب أن الحرية لا تنفصل عن الفكر ، اذ أن الاثنين وجهان لعملة واحدة . فعندما يعيش الفكر المتحرر بين مختلف القيود التي تمنع هذا التحرر من الانطلاق ، تنبت أصول الثورة الفكرية في هذا الفكر لاجتثاث القيود المانعة والانطلاق الى عالم الحرية والابداع والانتاج والانجاز . وإذا امتلك الانسان حريته الفكرية فلا بد أن يصبح مسئولاً عن اختياراته . فالحرية مسئولية لأنها تقضي على كل الأعذار والحجج التي قد يتلذع بها الانسان اذا ما أخفق في تحقيق هدف قومي كان من

الممكن أن ينجح في تحقيقه . لذلك يتحتم على الزعيم القومي ألا يتحمل ما يتحمل من المسؤولية إلا وهو عازم على القيام بها . وخاصة أن المسؤولية التي يتحملها ذاتيا أعظم من المسؤولية التي يحملها له الآخرون ، لأنها تعتمد على المبادرة والابتكار أكثر مما تعتمد على التنفيذ والانقياد .

وعن صفات الزعيم القومي الاستقلال في الرأي دون التعصب له . فالاستقلال في الرأي يعني أن القائد المفكر يجهد نفسه في استخلاص رأى خاص به يعتنقه بعد اجتهاد ومجاهدة . ولذلك فهو لا يتخلى عنه بسهولة الا اذا أقنعتة الحجة ، وأدرك أن رأيا آخر أصبح أكثر اقناعا واتساقا ، عندئذ يمكنه التخلي عن رأيه لصالح الرأي الآخر . أما التعصب في الرأي وللرأي فيعني أن القائد أو الزعيم يتخذ وجهة نظر وقد لا تكون من مبتكراته ثم يتعصب لها فلا يتخلى عنها ولو تبين خطأها . هكذا يبدو الفرق بين المفهومين كبيرا ، ويزداد كبيرا عندما يكون المستقل في الرأي يستهدف مصلحة عليا ، والمتعصب للرأي لا يستهدف الا الغلبة في المناقشة وفرض الذات على الأطراف الأخرى .

ويرى عبد الكريم غلاب في الغزو الفكري أخطر أنواع الغزو التي تعانيها الشعوب المستضعفة ، ذلك لأنه غزو يتستر تحت ستار المعرفة والفكر ، في الوقت الذي يسلب الإنسان كل مقوماته في المعرفة والفكر ، فيخلق الإنسان المستلب ، وهو يوهم بأنه يخلق الإنسان المثقف . ومن هنا كان الإنسان الذي يكونه الاستعمار أخطر على نفسه وبلاده ربما من الاستعمار نفسه ، ومن هنا كان المنحرفون فكريا ، والمتعاونون ، والمعلقون نفسيا ، والمنفيون في لغة الآخرين وفكرهم ، ومن هنا أيضا كان الثائرون الذين ينبض ضميرهم ببقطة ولو بعد طول معاناة وجهاد .

وإذا كانت النسبية تلعب دورا في تشكيل نظرة الإنسان الى وطنه ، فإنها تلعب دورا أكثر خطورة في نظراته الى ثقافته القومية . لذلك يعتقد عبد الكريم غلاب أن مفهوم الكلمات ينبع من الشخص أكثر مما يصدر عن اللغة الميتة ، بل ولا من التاريخ والماضى القريب منه والبعيد . فمفهوم كلمة عنده قد يكون غير مفهومها عند الآخرين ، حتى اذا اتفق الجميع على الأصل اللغوي الذي نستمد منه جميعا المعنى الأولى للكلمة ، ذلك لأن الإنسان يعطي الكلمة التي يستعملها شحنة من شخصيته ، من ثقافته ، من مفهومه للحياة ومن نظراته للناس ، وبذلك تخرج الكلمة من قاموسيتها المتحجرة الى لجج الحياة المتلاطمة .

من هنا كان اهتمام عبد الكريم غلاب بقضايا اللغة القومية . ففي كتابه « مع الأدب والأدباء » قدم دراسة بعنوان « الأدب واللغة القومية » أوضح فيها أن قضية الأدب المكتوب بغير اللغة القومية ما تزال تفرض نفسها وخاصة في الجزائر ثم في المغرب ثم في تونس . وهي مشكلة ناشئة عن أن اللغة الأجنبية فرضت نفسها لا على الحياة العامة فحسب ، ولكن على الفكر والتعبير عنه كذلك . وإذا كان غلاب يعتقد أن الأديب حر في أن يعبر عن أفكاره ومشاعره باللغة التي يتجاوب معها ويستوحى منها . ويستطيع أن يحملها احساساته ويشحنها بدفقاته الشعورية ، إلا أنه يرى المشكلة في عملية فرض لغة أجنبية على شعب فتستلب منه الهوية الفكرية والتعبير عنها . فالفكر واللغة وجهان لعملة واحدة ، ومن ثم فإن سلوك الانسان في الحياة يتوقف على نوعية العلاقة بين وجهي العملة .

اللغة - في نظر عبد الكريم غلاب - ليست أداة ولكنها جوهر مميز للقيمة بل للذاتية ، فانت مغربي أو فرنسي أو انجليزي لا لأنك ولدت في المغرب أو في فرنسا أو في إنجلترا وتنتمي وطنيا لهذه البلاد أو تلك ، ولكن كذلك لأنك تتكلم (والكلام هنا بمعنى الاستعمال الفكري) العربية أو الفرنسية أو الانجليزية ، من ثم أصبحت اللغة احدي مقوماتك القومية بحيث لا تنفصل عنها أو تنفصل عنك الا اذا انفصلت عن وطنك أو انفصل عنك وطنك . ذلك لأن اللغة ليست كرسيا أو مكتبا أو سيارة أو حذاء ، ولكنها طاقة مشحونة بالمفاهيم والمؤثرات والايحاءات ، وهي تحمل تاريخك ودينك ووطنيتك وتربطك بقومك وأسرتك وتحملك الى غاباتك وبحارك وجبالك وشعابك ورحابك ووديانك ، ولذلك فهي ليست أداة تعبير فحسب ولكنها متنفس نحس بها كما نحس بالأفكار والمشاعر والقيم - التي هي موضوع الأدب سواء بسواء .

من أجل ذلك كانت عناية المفكرين والأدباء وعلماء اللغة والمعبرين جميعا باللغة القومية . يثرونها بالمفاهيم ، ويصقلونها بالاستعمال ، ويفنونها بالصور واللمحات الشعرية ، ويزينونها بالموسيقى الحرفية والكلمية والجمالية والفقرية ، وينطقونها بأقدس مشاعرهم وأجمل أحاسيسهم ، وما يزالون كلما تقدم بهم الزمن يطورون اللغة ويبحثون في نموها اللفظي والتركيبي والتعبيري حتى لا تضعف في يوم ما أو تكون دون مستوى الفكر والشعور والعلم جميعا . فاللغة غاية كما أنها أداة ، وهي عنصر حيوي وخطير في تكوين الثقافة القومية والفكر الوطني، لا يتنازل عنه أحد الا بمقدار ما هو مستعد لأن يتنازل عن وطنه وجنسيته وقوميته . لذلك يجب أن يكتب الأدب باللغة القومية حتى يكون أدبا

قوميا ، فينتسب الى القوم الذين ينتسب اليهم الأديب المنتج . والأديب الذى يكتب بغير لغته القومية ، ينتمى انتاجه الى أدب اللغة التى كتب بها أكثر مما ينتمى الى أدب الوطن الذى ينتمى اليه . وحتى اذا جسد صورا من وطنه وعبر عن أحاسيس قومه ، فإنه يفتقد كل إحياءات اللغة ، ومن ثم فإنه يصبح سائحا . يصف الموجودات من الخارج ، اذ أن اللغة الأجنبية لا تستطيع أن تعمق المشاعر والاحساسات الا كما يتعمق السائح الأجنبي فى أحاسيس ومشاعر البلد الذى يسبح فيه ، حتى لو كان يعرف لغته ويستطيع أن يتحدث الى بنيه .

والرأى - عند عبد الكريم غلاب - أن الأدب المكتوب بلغة أجنبية فهو أشبه بأدب يكتبه أجنبى عاش فى وطن غير وطنه ، أو هو أدب مترجم . يمكن أن يعطيك رأيا أو فكرة أو يوحى لك بمشاعر منتجة دون أن تحس بأنك تقرأ الأدب فى لغته الأصلية . ولا معنى هذا أن غلاب يقف ضد اللغات الأجنبية أو ضد الكتابة بها وخاصة فى الميادين العلمية والفكرية والتاريخية والسياسية والإعلامية ، أو ضد ترجمة الأدب المكتوب بالعربية الى اللغات الأجنبية . لكنه يحرص على أن يكون أدبنا بلغتنا القومية لأنه يريد أن يتشبع أدبنا بكل مفاهيم ومؤثرات وإحياءات اللغة ، ويريد فى الوقت نفسه أن يكون الأدب سبيلا لتسمية اللغة واكسابها مفاهيم جديدة ثوروتقا متجددا ومشاعر متطورة وموسيقى تنبض بالحياة ، كما أنه يرفض أن يصبح أدبنا أبنا هجينا يعبر عنا بمفاهيم وإحياءات ليست لنا . ذلك أن ضرورة اللغة القومية للأدب كضرورة الوطن للمواطن سواء بسواء .

وإذا كان عبد الكريم غلاب يؤمن بقومية اللغة فإنه من الطبيعى أن يرفض الاقليمية فى الأدب . ففى دراسة له بعنوان « بين الاقليمية والانسانية » يوضح أن ظهور معالم الاقاليم العربية فى القصيدة أو الرواية أو المسرحية لا يعد دليلا على اقليميتها . فهو يرى وحدة الوطن العربى فى تشابه المنطق العقلى والفكرى والاجتماعى والوجدانى ورواسب الحضارة والتاريخ والدين واللغة والأصول المشتركة للقبائل العربية التى اندمجت فى الوطن العربى . حتى ولو تغيرت الفروع بالاتحاد والتزاوج والتساكن والتعايش . ثم التاريخ المشترك الذى تمشيه الاقطار العربية فى ظروف متشابهة . هذه الوحدة العقلية والفكرية والاجتماعية والوجدانية والجسارية لا بد أن تنتج عنها وحدة الأدب العربى قديمه وحديثه . وهى وحدة تظهر فى الإنتاج الأدبى الحديث سواء نشأ على ضفاف الخليج أو على ضفاف المحيط أو بين الخليج والمحيط من بلاد

تتحدث العربية وتحس بالعروبة لا كلفة أو عرق ، ولكن بكل مكونات الشعب العربي في هذا الحزام الأفريقي الآسيوي المتواصل .

ويضع غلاب يده على مفارقة غريبة في التاريخ الأدبي والنقاسي للعرب : فقد كان النقاد القدماء يكتبون عن الأدب العربي ككل برغم بعد المسافات وبداثة وسائل الاتصال الفكرى ، فتجد من يكتب عن الشعر في العراق والأندلس وما بين البلدين العربيين من أقاليم عربية اسلامية ، وحينما اختفت هذه المعوقات وساح الكتاب والمجلة وانتقل الكاتب والشاعر ، وسمعت القصيدة والمقالة والقصة تنقى في فاس مثلا وأنت في بغداد ، حين اختفت كل هذه المعوقات أصبح النقاد مغرمين بتصنيف الأدب العربي الى أدب سورى أو مصرى أو فلسطينى أو مغربى أو جزائرى . . الخ . بل نقرأ القصيدة أو القصة أو الرواية أو المسرحية على أساس هذه الاقليمية ولا نكاد - من فرط ما أوغلنا في هذه التفرقة الاقليمية - نأخذ أو نعطي صورة عن الأدب العربي وتطوره .

وعلى سبيل التطبيق الفني العملي للالتزام الأديب العربي تجاه قوميته قدم عبد الكريم غلاب روايته « دفنا الماضى » كتجسيد أدبي لرواسب عديدة ترسخت من فترة المخاض فى المغرب . فهي فترة عاشها الانسان العربى فى المغرب بكل وعيه وتفتحته على العالم الجديد . ولكنها ككل فترات المخاض كانت مجال صراع نفسى وفكرى واجتماعى ، اصطدم فيها جيلان كاقوى . ما يكون الاصطدام ، وانبثق من خلال القلق والصراع والكفاح روح جديد يعتبر مغرب اليوم بكل محاسنه ومبازله مدينا له ! وحاول غلاب فى روايته أن يتعمق هذه الرواسب من خلال التحليل والوصف والتجسيد الحى . فهي ليست تاريخا ولا سردا عابرا للأحداث، ولا اغراقا فى الخيال بحيث تنفصل عن الحياة الحقيقية لتتحدث عن انسان غير موجود ، أو عن عواطف ونزعات لم تعيش مع الانسان العربى فى المغرب ، وانما هي اتفاعلات ناتجة منحدية مصطدمة عاشت فى نفوس الجيل الشاب لم تر النور من قبل فى غير رواية « دفنا الماضى » فالواقف الحاسمة التى تصورها الرواية لم يفرضها الوجود الخارجى لأبطال الرواية بقدر ما فرضها واثّر فيها الوجود الداخلى المنبثق من نفسه انسان يعيش مرحلة تحول مصيرية بين حياتين ، بين جيلين ، بين عهدين ، بين نظامين . ولذلك فالرواية استهدفت الوقوف مع أبطالها فى هذا الوجود الداخلى الذى يشكل حياة الانسان العربى فى المغرب فى هذه المرحلة الخطيرة :

هكذا تبدو وحدة الفكر القومي عند عبد الكريم غلاب ، سواء كان كاتباً سياسياً يحلل الشخصيات والمواقف والأحداث ، أو ناقداً منظراً

يضع المعايير التي تحدد السمات المشتركة للأدب العربي المعاصر من الخليج الى المحيط ، أو روائيا فنانا يجسد نفسية الانسان العربي المعاصر في المغرب . هذه الوحدة الفكرية الفنية الأدبية عند عبد الكريم غلاب وضعت في الصفوف الأولى من مفكرى القومية العربية المعاصرين .

٦٩ - مصطفى الفارسي (تونس)

يربط مصطفى الفارسي ربطا عضويا بين جنسية العربي ولفته التي يرى فيها الوطن الحقيقي لكل عربي . ولعل هذا يرجع الى الضربات الوحشية التي وجهها الاستعمار الفرنسي للغة العربية في تونس بهدف صلب تونس من جسم الأمة العربية . ويبلغ حماس الفارسي للغة العربية حدا يجعله يستشهد بالمثل التونسي العامي الذي يقول ان « نية الأعمى على عكازه » ويطبقه بالقياس على اللسان العربي الذي يعد الوسيلة الأولى التي يستخدمها الانسان العربي في مسيرته الحضارية . فلا فرق بين الانسان العربي عندما يفقد لسانه والأعمى عندما يفقد عكازه . فقد حملت اللغة العربية الى الانسان العربي عبر القرون نور العلم والمعرفة وتجربة حياتية واسعة وحضارة عريضة عريقة هي من صنع آيائه وأجداده ، وناضبة بالمشاعير والأحاسيس والقيم والأفكار ، ومفعمة بالانطلاقات المستقبلية الى آفاق العصر .

وفي دراسة بعنوان « جنسية العربي .. في لفته » نشرت في مجلة « الموقف العربي » يناير ١٩٧٩ اتخذ مصطفى الفارسي نهجا جديدا في معالجة قضية اللغة القومية . ذلك أن معظم الذين عالجوها ربطوا بينها وبين مشكلة الاستعمار التقليدي في مرحلة ما قبل الاستقلال الوطني . لكن مع حصول العرب على الاستقلال يبدو أن كثيرين من الدارسين والباحثين ظنوا أن قضية اللغة القومية مستحل من تلقاء نفسها ، وأن المسألة لا تعدو أن تكون مسألة وقت . لكن مصطفى الفارسي يرى أن المشكلة أخطر من ذلك بكثير ، ولذلك يضع أصابعه بمنتهى الصراحة والوضوح على مكان الخطر وينبه الى أنه اذا كان التهديد الاستعماري

التقليدى للغة القومية قد تلاشى ، فان هناك تهديداً أخطر وأخيب يتمثل
فى العقد النفسى والاجتماعية التى رسبها الاستعمار فى كيان الانسان
العربى ، وما زالت تتفاعل داخله بمنتهى القوة والحياة .

يؤكد الفارسى أنه على الرغم من أن العربى قد وقف على عتبة النهضة
من جديد بعد ركود طويل مديد ثقيل ، فإنه ييذر فى ارثه ويفرط فى جزء
هام من شخصيته القومية فيكيد لنفسه ويصوب خنجر الجهل الى نحره
فى غير وعى من أمره وفى فداحة موقفه . أنه ينتحر فى عصرنا هذا على
مرأى ومسمع من أعدائه كأنه يشهدهم على جنونه وقصوره عن تحمل
أعباء مصيره . يفعل هذا عندما يستنكف من استعمال العربية كلفة
تخاطب وحوار نتيجة لركب نقص أصله الاستعمار فى ذاته ، وجعله
يكفر بلغته وتراثه ، ويعتق شتى المذاهب القومية الا مذهبه القومى هو .

فقد ترسخ فى العقل الباطن عند الانسان العربى المعاصر أن تخلف
القرون لا يمكن بحال من الأحوال أن يترك المجال للنهضة موعودة . فهو
يؤخى لنفسه - شعورياً أو لاشعورياً - أنه ليس مؤهلاً لخوض معركة هذه
النهضة المرجوة ، وليس كفؤاً لمن خاضها فى العصر الصناعى وحقق فيها
وبها المعجزات . ذلك لأنه فقد ثقته بنفسه طوال قرون من الاستسلام
والخنوع والسببات العميق ، ففقد جانباً كبيراً من كيانه القومى الذى كاد
يتلاشى فى مواجهة حضارة أسياذ الأمس وانداده مبدئياً فى هذا العصر .
ولعل أكبر دليل على فقدانه الثقة بنفسه وعدم اعتزازه بكيانه العربى
وشخصيته القومية ، يتمثل فى موقفه من لغته القومية .

فالعربى المتحضر أو المتشبه بالمتحضرين يستعجل إحدى اللغات
الأجنبية الطائفية فى العالم خاصة الانجليزية والفرنسية - فى كل مظاهر
حياته اليومية ، فى البيت والشارع والمدرسة وفى كل أوجه نشاطه
القومى ومعاملاته الداخلية والخارجية - لأنه غير قادر على تجاوز مرحلة
الطفولة الحاملة لبلوغ سن الرشيد والمسئولية . فهو لا يفرق بين القدرة
على اجادة لغة أجنبية وبين تقمص هذه اللغة وتقليد أصحابها كالبيغاء .
بل ان من معالم انقصاص الشخصية العربية أن العربى يعلم أن اللغة مقوم
رئيسى من مقومات الكيان القومى ولو لم تكن كذلك لما عمد الاستعمار
الى مقاومتها ومحاولة اخلال لغته مكانها . وهو لا ينفك يترنم بإمضيه
وبتراثه التليد وحضارته العريقة ويمنى النفس بإحياء هذا الماضى وإعادة
الروح الى تلك الحضارة ، وانك لتراه يفرض على المنتسبات الدولية

والمنظمات العالمية استخدام لفته بوصفها لغة حية ، لكنه كثيرا ما يجهل لفته أو هو يتهاون فيها تهاون الغر الغافل عما فيه خيره وصلاحه .

بهذا يؤكد مصطفى الفارسي أن هذا الانفصام في الشخصية العربية يرجع أساسا الى الانفصال بين الأقوال والأعمال ، وبالتالي تتحول أفعالنا الى أصوات لا معنى لها ، وتصبح أعمالنا خطوات في موكب الأذيال والأنباع . ذلك أن العربي المعاصر يقف أمام بعض رواسب الاستعمار مشدوها مبهوتا وقفة العاجز عن تسليق جدار رسخ قواعده وشيئده بيديه ناسيا أن يترك في الجدار المتيع منفذا للخلاص عند الحاجة . فهو جيبس الغباء ، يعيش على فئات الآخرين ، يقنع بالقليل ويرضى بالتواضع بل يفخر بها في صميم وجدانه . هذا الانسان العربي اللا منتهى هو أخطر على الشعب العربي من ألد أعدائه من المستعمرين الفاشيين المسافرين منهم والمتبرقين . فالانتهازية تدفعه الى الذوبان في الغير من أجل مصالح طرفية عابرة هو يعلم مسبقا انها زائلة بزواله عائدة عليه وعلى ذويه من بعده بالوبال والخسران . فهذه الرواسب المرضية تنتقل من جيل الى جيل مثل الأمراض الوراثية .

ويركز مصطفى الفارسي هجومه على الطبقة البورجوازية عندنا في المغرب والمشرق العربيين ، فهي تعتبر من تحصيل الحاصل أن هيمنة اللغتين الدخيلتين - الفرنسية والانجليزية - هي أمر لا مخلص منه كالقدر المحتوم لا حول ولا قوة الا به . وفي هذا الاستسلام اليائس المدمر لكل محاولات التأسيس والابتداع ، دعم للغات أجنبية وعامل لرواجها وتداولها بين الناس ، ما كان آرباب هذه اللغات يحملون به زمان الاستعمار بالذات . أما بعد زوال الاستعمار والحصول على الاستقلال فقد استفحلت عقد النقص ، وكان اللغة العربية قد كتبت عليها الحرب سواء ضد المستعمرين المسافرين أو ضد أبنائها الذين تعودوا على الانقياد للعقد والأمراض والرواسب القديمة ،

والغريب أن العربي يقلد الفرنسيين - مثلا - في لغتهم ، لكنه لا يتقوى بهم عندما يقاومون الانجليزية مقاومة عنيفة دفاعا عن شخصيتهم القومية ومحافظة على تراثهم الوطني ، كذلك فإن الانجليز يجهلون الفرنسية أو يوهمون بأنهم يجهلونها لأن اللغة بالنسبة لهم كالتقاليد الكثيرة عندهم موضع احترام واجلال . لكن البورجوازية العربية تدعى أن اللغة - كالتقاليد الفاسدة - تعرقل مسيرتنا نحو حضارة العصر . أي أننا بهذا نكذب لأنفسنا لأننا لانفك نحفر ماضيينا وحاضرنا عمليا وإن كنا

نتشلق بأوجدانا باللسان فقط • ومى ثم فنحن نمجد تاريخ الأجانب
وحضارتهم حاضرا ومستقبلا • وهذه كلها مظاهر تخلف ذهنى وفكرى
لا يريد الإقلاق عن أدمغة البعض من مواطنينا ، فهى مركبات نقص تمكنت
من الفكر والسلوك واجتاحت حتى الجامعة والجامعيين •

يواجه مصطفى الفارسى القضية بصراحة وجراحة عندما يؤكد أن قضية
اللفة العربية أصبحت فى عصرنا مظلمة وتمثل خطورتها فى أن المظلوم
فيها لا يتذمر منها لأنه لا يشعر بوطأتها وبإبعادها وبسوء النية المبيتة
والمضمرة مسبقا لدى مقترفيها • وما دام العربى راضيا بها غير متظلم
منها فما يمنع الأجنبى والمواطن المخدول من الامعان فى تسليطها على
الشعب العربى اذ هل يعقل أن يتولى الدفاع عن حقوق من سلبك
اياها ؟ وهل ينتظر من العدو المخلص أن يتخلى عن مكاسب حققها دون
مقاومة أو حتى موقف احتجاج ؟ حقوق العرب فرط فيها العرب فى
الكثير من المجاملات فمن يلومون وبأى ملاذ يلوذون ؟

ويتجاوز بعض المثقفين العرب حدود اللياقة الى الانبطاح الكامل
أمام الأجانب ولغاتهم وثقافتهم لا فى خارج حدود الوطن بل حتى فى
عقر دارهم عندما تعقد الندوات العالمية فى بلادهم بالذات • ويتحول
التواضع الى تبعية مقبلة من شأنها أن تؤثر فى الأجيال اللاحقة تائرا
سيئا • إذا من العادات السلوكية ما ينقلب الى طباع يتوارثها الناس
جيلا بعد جيل • ولا شك أن البورجوازية العربية تقوم بالدور الأساسى
فى هذا المجال ، فهى طبقة مؤثرة لأنها طبقة تسيير وتنفيذ ، وهى الى
التفتح أقرب منه الى الأصالة ، والى التلقيح أقرب منه الى الخلق والإبتكار •
كما أنها توجى دائما الى المجتمع بازدياد ترائه القومى والعبث بثقافته
ولتهاون فى حضارته • وبذلك تبت فيه العمق والعجز بحيث لا يمكنه
الالحاق بالثقافة الانسانية المتقدمة •

ان أخطر ما فى القضية أننا فقدنا الى جانب الايمان بقدراتنا على
الاستنباط ، تلك المحبة لكل عناصر قومياتنا ونسبنا أو تناسبنا أن اللفة
مستودع الحضارة والثروة الفكرية التى عكف على جمعها وتقنيها
وتلقيحها أيضا أسلافنا القرون تلو القرون فحفظت فى كلماتها وصيغ
تعابيرها غرائزنا وخيالنا وطموحاتنا وتطلعاتنا الى الآفاق الواسعة
البريضة ، وألفت أرواحنا فى لقاء فريد هو لقاء المثل العليا بالحياة
المباشرة ، لقاء التاريخ بالواقع الحى • فإذا كان أسلافنا قد آمنوا بأن
اللفة وعاء للفكر وأن وليقتها هى التعبير عما يختلج فى الأدمغة والقلوب

من أمور عقلية ومن عواطف ورغبات وأحاسيس ، فهل يعسر علينا اليوم أن ننظر إليها على أساس أنها مظهر من مظاهر السلوك الانساني يقوم عليه الشعور بالانتماء القومي والاجتماعي والثقافي والحضاري ؟ أفلا نعترف بأن اللغة هي التي شملت ومازالت تشد أفرادها امتنا الكبيرة بعضهم الى بعض ، وبأن قوتنا أو ضعفنا يتوقفان على الحفاظ على هذا الرباط أو على فقصه ؟

أما من جهة مقارنة اللغة العربية باللغات الأخرى فمن المتعارف عليه علميا أنه ليس لغة أفضل على لغة أخرى إلا بما اكتسبته خلال العصر الحاضر من تفوق في المفردات الدالة على العلوم والتقنيات الحديثة التي تتميز بها الحضارة الغربية الغالبة . فلا بد من أن نؤمن أيضا بأن هذا الفضل لبعض اللغات على لغتنا هو فضل مؤقت سيمحي عندما تثبت لغتنا قدرتها - الكامنة فيها الآن - على استيعاب ما طاب لنا من هذه الحضارة لاثراء حضارتنا لا لمسها ، ولا استمرار ثقافتنا لا للقضاء عليها . إذ في القضية اختيارات وكل اختيار يفرض التمعن والتروي لا التسرع وركوب الرأس والهوى .

إن الاحتكار الفاضح الذي لا تنفك اللغات الأجنبية تفرضه على لغتنا من شأنه - إذا لم نتحفظ لمقاومته أو لكشف نواياه ومرامييه القريبة والبعيدة - أن يخنق تراثنا الثقافي القومي ، ويقص شعوبنا عن الحياة والإيجابية ، وعن مشاركتنا الفعلية في اثراء الحضارة العالمية المعاصرة مشاركة النند للنند لا تبعية العبد للسيد . اننا نرحب بالحوار الحضاري بين مختلف اللغات من أجل اثرائها جميعا ، وهذا يحتم علينا الحفاظ على لغتنا العربية لأنه يمثل التفتح المنشود على لغات الغير في مفهومه الحضاري والانساني الصحيح .

٧٠ - جلال الفاسي (المغرب)

يعد جلال الفاسي من أبرز الزعماء السياسيين والقادة المفكرين الذين قادوا معارك القومية العربية سواء في المغرب بصفة خاصة أو في الأمة العربية بصفة عامة . تجلت أفكاره السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفقهية في مختلف كتبه التي تناولها بالدراسة والتحليل عدد من مؤرخي الفكر الاسلامي والعربي الحديث باللغة العربية والفرنسية والانجليزية . ولعل كتاب « ملامح من شخصية جلال الفاسي » للمفكر المغربي عبد الكريم غلاب يعد من أفضل الدراسات التي كتبت عن فكر جلال الفاسي وكفاحه ، ولذلك اعتمدنا عليه كمصدر أساس من مصادر هذا التحليل للمنهج الفكري عند جلال الفاسي كرائد قومي .

ويعتبر كتاب جلال الفاسي « النقد الذاتي » ١٩٤٩ من أهم كتبه التي بلورت منهجه الفكري القومي . فقد كتبه قبل الاستقلال وحدد فيه المسار القومى لبناء المغرب المستقبل . متخذاً من الحرية الفكرية القومية أساساً لكل تفكير أو ممارسة ، ومن العقل حكماً مطلقاً لكل عمل فكري ويعتبر حرية التفكير حقاً عقلياً لاحقاً طبيعياً . يقول في فصل « التحرر الفكري » : « لنشق في العقل ، ولكن لنرفع مستواه ، ولنعلم الشعب كيف يفكر ، ولكن لنحذر طغيانيات الأفكار ، لتكن حرية التفكير جزءاً من عقيدتنا التي لا تقبل الدفع ، وليكن في حوار الفكر منهجنا الذي لا يلبس » .

والتفكير - عند جلال الفاسي - وسيلة وليس غاية ، أداة وليس هدفاً . لذلك لا بد أن يكون قومياً شاملاً بعيداً على الدوائر الذاتية أو الشخصية أو المحلية أو الاقليمية الطارئة . فالفكر القومي الشامل قادر على مواجهة كل المشاكل التي تعترض الشعب ، وقادر على استيعاب كل

الأجزاء التي تتكون منها البلاد وكل العناصر التي يتألف منها الشعب .
ولذلك يستوعب الفكر القومي المتحرر الأسس الدينية الروحية
والاتجاهات الديمقراطية الشعبية ، والمذاهب الاقتصادية والسياسية
والاجتماعية بحيث يهضمها تماما ويفرز منها عناصر جديدة تسرى في
شرايين الأمة .

على سبيل المثال يرى الناس أن الإيمان بالله في مقدمة الأسس التي
يجب أن يعتمد عليها الفكر العربي للتوحي ، ويؤكد أن الذين بذلوا الجهود
ليقظة أوروبا وأمريكا لم يكونوا بعيدين عن الله ، ولا متجردين من مثاليته ،
ولكنه يعتقد أن الدين لا يمكن أن يكون بعيدا عن الحياة الاجتماعية الا عند
الذين عجزوا عن التوفيق بين العلم والدين . وينطلق تفكيره هذا من
إيمانه بأن الاسلام رفع قيمة العقل ، والقرآن دعا الى النظر والتبصير
والتفكير والاحتكام الى الفكر السليم والعقل الراجح . يقول : « وهذا
ما يجعلنا نؤمن بالعقل في غير تحفظ ونعتد به في تفكيرنا الديني . .
والدين في نظر الاسلام لا يمكن الا أن يكون عونا للعلم » . ويعتبر الفاسي
ميزة الاسلام في أنه قابل للتطور بحيث ترك للمسلمين حق النظر في كل
ما هو من شؤون الدولة وأنظمتها وشكل الحكم الذي يختاره الشعب
نفسه .

في هذا الإطار الفكري المتفتح يعالج تلال الفاسي الفكر السياسي
الذي يعتمد على الديمقراطية وحكم الشعب لنفسه بنفسه . كما يعالج
الفكر الاقتصادي بنفس المنهج المستقل المتحرر من التعبد لأية نظرية قديمة
أو حديثة بعد أن يدرس مختلف النظريات وينتقدها . فهو يرى ضرورة
أن يتمتع الزعيم القومي بكفاءة علمية ومقدرة على تتبع النشاط الفكري
من خلال التراث العربي والاسلامي ، ومن خلال واقع الفكر السياسي
والاقتصادي في العالم الغربي وفي أوروبا . ويجب ألا يتقبل الأفكار أو
المذاهب كما وضعها أصحابها ، وإنما يعرضها عرضا نقديا فيأخذ منها
ما يتفق مع اتجاهه وواقع بلاده وأمتة العربية بصفة عامة ويرفض ما لا يتفق
مع هذا الاتجاه . ولا يعتبر علل الفاسي رفضه لبعض الاتجاهات الفكرية
في الغرب تعصبا بمقدار ما يعتبر ذلك استقلالا فكريا نابها من شخصيته
القومية وحاجة أمتة العربية وواقعها .

وكان موقف الفاسي من قضية القومية العربية في المغرب حوقفا
واضحاً محدداً حاسماً . فقد كان يؤمن بأن الوحدة الوطنية هي المقدمة
الطبيعية للوحدة القومية . ذلك أن الاستعمار نجح في تمزيق وحدة المغرب
الوطنية من خلال تأكيد مفاهيم القبيلة والعشيرة والنسابة والاقليم

والمدينة • فمع القبيلة أو الناحية أو الاقليم كانت أسماء مثل سوس أو الشياظمة أو زمور أو الرحامنة ، أو دكالة ، أو الريف ، أو الصحراء الخ وتحت بند المدينة كانت فاس والفاسيين ومكناس والمكناسيين والرباط والرباطيين وسلاو السلاويين ، وقس على ذلك من الكلمات التي كانت تستهدف التفرقة القبلية والعنصرية حتى أن كتب المؤرخين المغاربة أنفسهم أظهرت المغرب على أنه مجموعة من القبائل والأجناس والعناصر أكثر ما يميزها التناحر والصراع • وهو صراع وهمي مفتعل لكنه للأسف كثير! ما كان ينتقل الى أرض الواقع الراهن ، مما هدد الوحدة الوطنية في صميمها •

من هنا كان اصرار علال الفاسي على تثبيت دعائم الوحدة الوطنية حتى لا تنزل القبيلة والاقليمية تطحن كيان المغرب وتتيح للاستعمار أن يتغلب على كل مقومات البلاد الوطنية والقومية بعد أن تغلب عسكريا على كثير من الأقاليم مستعينا في هذا بالعنصرية والقبلية والاقليمية والطبقية • لذلك نادى الفاسي ببدء الشعب الواحد من مازغ ويعرب ، فلا مجال لحلق الفوارق بين البربر والعرب في التشريع والادارة والدين والمنطلق الحضاري • كما دعا الى وحدة اللغة : لغة التعليم والادارة والحياة العامة ، لا حرصا ولا غيرة على اللغة العربية فحسب ، ولكن كذلك لتكون اللغة قيمة من قيم الشعب ، تكون وحدته وتماسكه وتمنحه المعنى الحقيقي للشعوب التي من مقوماتها التفاهم الذي لا يمكن أن يكون الا بلغة واحدة •

وقد رفض الفاسي مفهوم التعليم بشكله التقليدي ، فالتعليم ليس حشو الأدمغة بالمعلومات • إنه تثقيف وتربية وبناء للانسان العربي وتجديد للعقل العربي وتغذية للنفس والروح • التعليم يعني عنده التربية عن طريق اللغة القومية والتاريخ القومي والفكر القومي والفلسفة القومية ثم الانفتاح على الآخرين • والتعليم الذي لا يكون شخصية متميزة ليس تعليميا وطنيا أو قوميا ، بل تعليم قاصر منحرف حتى ولو أخرج علماء وفلاسفة وأى انحراف في التعليم لابد أن يؤدي الى كثير من الانحرافات في الحكم والتسيير والعقيدة الوطنية والاستقامة الخلقية والمسار القومي • لم يكن التعليم عند الفاسي مجرد قضاء على الأمية ، فليس من واجب الدولة فقط أن تنفذ الأطفال من الأمية ، ولكن من واجبها أن تفتح امامهم طريق الثقافة •

وإذا كان فكر علال الفاسي مفتوحا على الحضارة العالمية والثقافة الأجنبية ، فقد كان يرفض أن يكون المتعلمون العرب نسخة من المتعلمين

الأجانب ، يعرفون كل شيء عن تاريخ وحضارة وإنسان البلاد التي درسوا فيها ، ولا يعرفون شيئا عن بلادهم . فالتعليم في الوطن الغربي ما زال يستوحى الأنظمة الغربية وخاصة ما كان مطبقا منها في المستعمرات ، وهو تعليم يحصر فكر المتعلم في تلقن بعض المواد التي تعده للحياة العلمية . كان العمل في الماضي هو مساعدة الحاكمين على أن يتفاهموا مع الحكوميين ، وعندما تطور أصبح مساعدة الدولة على التسيير ، ولكن هذا التعليم لا يكون مثقفين ولا يفتح أمامهم باب الثقافة ، بل يعمل على خلق الانفصام بين المتعلم وبلاده ، بحيث يعيش أجنبيا فيها بضمير مضطرب إذا استيقظ هذا الضمير ، وهو على استعداد لتركها إذا ما وجد دخلا أعلى في بلاد أخرى . وحب المال ليس السبب في هجرة العقول ، ولكن الذي يسبب ذلك حتى في البلاد المتحضرة هو الانفصام بين المتعلم وبلاده .

تلك نتيجة خطيرة للثقافة اللسخيلة التي تباعد ما بين المواطن وبلاده فتعلمه كل شيء عن الآخرين ، أما بلاده فليست في اعتبارها على الإطلاق . لذلك يرى علال الفاسي ضرورة اعتماد التعليم والتثقيف على أسس جديدة تخلق في المتعلم والمتقرف روح الاطلاع والبحث من أجل وطنه وعروبته . فالثقافة الحقيقية هي انتماء قومي قبل أي شيء آخر ، لذلك تعتمد على الحرية في التفكير والممارسة ، فلا ثقافة بلا حرية تمهد الطريق لترسيخ القيم القومية التي لا تفرق بين عربي وبربري في المغرب . فقد انتقل البربر إلى شمال أفريقيا قبل الاسلام بقرون وحافظوا على هذه البلاد كقوى ما يكون الحفاظ . وانتقل إليها العرب مع الاسلام ، فنقلوا عقيدة ولغة وحضارة . واشترك العرب والبربر في قيادة البلاد سياسيا وعلميا وحضاريا ، وتكون منهم المغربي العربي الذي يسكن الجبل أو السهل ، ويتحدث العربية أو البربرية ، وليست له هوية سوى القومية العربية .

أما فكرة القومية الضيقة بمعناها المنصري فلم يحاول أن يبرزها في المغرب الا الاستعمار ، ولكن مقاومتها جاءت من كل سكان البلاد سواء منهم من يقول انه عربي أو بربري . فقد أعلن الجميع دفاعه عن عروبة المغرب ، والفهم الحقيقي للعروبة أعلنه علال الفاسي في كل المناسبات الوطنية والقومية حين أكد القضية ليست قضية جنسية أو عنصرية ، بل هي قضية واقع وفكر وثقافة . الواقع يقول ان المغاربة يكونون عنصرا واحدا ، ولا يمكن أن يزعم أحد انه عربي خالص أو بربري خالص ، ومن الذين يزعمون أنهم عرب خالص انحدروا من عائلات بربرية ، ومن الذين يزعمون أنهم بربر خالص شرفاء انحدروا من عائلات عربية . ومن هنا كانت عروبة المغرب تعني المعنى الواسع للعروبة التي تشمل العقيدة الدينية والقيم الثقافية القومية .

بهذا المفهوم الثقافي الفكري الحضارى الشامل آمن غلال الفاسى بعروبة المغرب ، وناضل ليصل المغرب بالوطن العربى فى فضاله التحررى ، ولجعل منه عضواً فى الجامعة العربية ، ثم ليوحده فى مجموعة المغرب العربى الذى يشمل ما بين سيناء وموريتانيا ، ثم فى الوحدة العربية الكبرى ولم تكن وحدة المغرب العربى تتعارض عنده مع الوحدة العربية . فقد كان يرى أن الوحدات الإقليمية طريق الوحدة الكاملة . ولهذا أيد وحدة مصر وسوريا ومشاريع وحدة مصر مع السودان ، ووحدة مصر مع ليبيا ، ووحدة تونس مع ليبيا . ذلك أن فكرة الوحدة عنده ليست صادرة عن عاطفة وحساس ، ولكنها منطلقة من فلسفة قومية . فهو يعتقد أن عهد الوطنية الضيقة المغفلة قد ولى ، وأن هذه البلاد التى تربطها اللغة والدين والفكر المشترك والمصير الواحد ، وتواجهها مشاكل خطيرة استعمارية واقتصادية واجتماعية لا يمكن أن تتخلص منها إلا بوحدة أقطارها بالشكل التدرجى الذى يحقق الوحدة الكاملة كهدف ، وإلا بوحدة الرأى بين العاملين فى الحقل الوطنى والسياسى .

هكذا كانت العروبة عنده كلغة وثقافة أساساً من أسس الوطنية المغربية . ومن هنا كان يعبئ نفسه وحزبه للنضال فى سبيل البلاد العربية المضطهدة بنفس الحماس والقوة التى كان يعبئ بها نفسه وحزبه للكفاح فى سبيل المغرب . كان يؤمن بأن أى جزء من البلاد العربية إذا ما اضطهد أو احتل أو استعمر فذلك لايمس هذا الجزء فحسب ، لكنه يمس كل الوطن العربى بما فى ذلك المغرب . ومن هنا يأتى حماسه الكبير لتحرير فلسطين كقلب الوطن العربى المطعون بخنجر الصهيونية . ومن هنا كانت دعوته الملحة الى توحيد البلاد العربية ، ولو فى وحدات إقليمية كمقدمة للوحدة الشاملة .

وبما أن القومية العربية ليست مفهوماً جنسياً أو عنصرياً فإن اللغة العربية يجب أن تكون اللغة القومية لهذه البلاد ، لا فى الدستور والقانون . فحسب ، بل فى التعليم والحديث والحياة العامة كذلك ، وذلك بحكم أنها لغة الثقافة التى اضطلع المغرب بجزء كبير منها . والمعارك التى خاضها الفاسى فى سبيل اللغة العربية كانت فى نظره من متممات استقلال المغرب ، فالاستقلال السياسى لا يكفى إذا لم يحمه الاستقلال الفكرى ، والفكر لا يستقل وهو أسير لغة أجنبية . إنه الوجه الآخر لنفس المنطق الذى استعمله الاستعمار حينما حاول أن يحول المغرب عن أصالته وقوميته العربية فبدأ باللغة التى جعلها لغة التعليم ولغة الإدارة ولغة الحياة العامة . كان على غلال الفاسى أن يبدأ تحرير المغرب باستعادة أصالته

وقوميته عن طريق اللغة العربية والثقافة القومية . وخاض معركة ضارية من أجل تعريب التعليم ، لأنها لم تكن من أجل إعادة اللسان القومي فحسب ، بل كانت ضد الدعوات التي تزعم أن اللغة العربية قاصرة عن أن تستجيب للثقافة والعلوم الحديثة .

ذلك كان جوهر الفكر القومي العربي عند علال الفاسي كما تبدي في كتبه ودراساته التي نشرها بطول سنوات كفاحه الوطني والتودي مثل : « النقد الذاتي » ، و « الحركات الاستقلالية في المغرب العربي » ، و « حديث المغرب في المشرق » ، و « المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى الى اليوم » ، و « دفاع عن الشريعة » ، و « مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها » ، « عقيدة وجهاد » ، و « منهج الاستقلالية » ، و « دائما مع الشعب » ، و « دفاعا عن وحدة البلاد » ، و « كي لانسى » . ولعل الأهمية القومية لهذه الدراسات تتمثل في أنها لم تكن مجرد نتاج نظري لقراءات ودراسات أكاديمية ، بل كانت المحصلة الفكرية لكفاح عملي على أرض الواقع الراهن بكل متناقضاته وصراعاته وسلبياته وإيجابياته ، ولذلك تشكل كتب علال الفاسي وأفكاره منهجا فكريا قوميا نابعا من تربة الأرض العربية ، قد يكون مستوعبا لانجازات الفكر العالمي ، لكنه لم يكن مقلدا لها . فباللغة الفاسي كان رائدا في مجال الأصالة القومية .

٧١ - اسماعيل القباني (مصر)

يعد اسماعيل القباني من الرواد الأوائل الذين ربطوا بين القومية العربية ومناهج التربية الحديثة التي تعد الإنسان العربي منذ طفولته وصباه لكي ينهض بأعبائه القومية فيما بعد على أفضل وجه ممكن . فهو يؤمن بأن التربية السليمة هي الأساس الصحيح الذي بدوره لا تقوم للقومية العربية قائمة ، بل وتصبح مجرد شعار براق غير قابل للتطبيق العلمي . وقد تبلور هذا الاتجاه في كل المحاضرات التي نشرها مثل « سياسة التعليم في مصر » عام ١٩٤٤ ، و « أثر الأنماط الثقافية في التغير الاجتماعي » ١٩٥٧ ، و « محاضرات في الوحدة الثقافية العربية » ١٩٥٨ ، و « اعداد المعلم العربي في إطار الفلسفة التربوية الجديدة » ١٩٦١ .

يرى اسماعيل القباني أن الثقافة هي الأداة التي تساعد الناس على أن يفهموا بعضهم بعضا ، فهي أشمل من اللغة التي يقتصر دورها على تبادل الألفاظ والمعاني ، أما الثقافة فتأتي لتكمل دور اللغة من أجل تبادل الأنماط السلوكية والاحساسات المشتركة التي قد تعجز اللغة عن نقلها . أي أن الثقافة تنظم القرى السيكلوجية التي تحرك الجماعة ، وتحرك أفرادها ، كالمعتقدات والاتجاهات النفسية والمثل العليا ، والقيم التي تعتنقها الجماعة ، والمقاييس الخلقية التي تحكم بها على الأساليب والأنظمة . وقد تكون هذه هي الناحية الأساسية من الثقافة ، وهذه العناصر تختلف بطبيعة الحال من جماعة الى جماعة فالذي يميز أمة عن أمة هو في الغالب مجموعة عادات معينة أولها اللغة ، وعادات أخرى تتصل بطرائق كسب العيش ، والمعتقدات الرئيسية والمقاييس الخلقية ومجموعة العناصر التي

يتكون منها النمط الثقافي هي التي تجعل الصينى صينيا ، والأمريكى أمريكيا وهكذا .

من هنا كانت ضرورة الربط بين مناهج التعليم والأهداف القومية للأمة . لكن اسماعيل القبانى عندما يناقش سياسة التعليم فى مصر فى كتابه الذى يحمل نفس الاسم (١٩٤٤) ، فإنه يرى أن الصلة بين ما يتعلمه الناشئة فى المدرسة والوطن نفسه وأمانيه وأهدافه القومية لم تتحقق ، وكان التعليم طبقا للهدف المرسوم - لا يتمشى مع طبيعة الشعب وبيئته ، إذ كان يلقن بلغة أجنبية ، هى اللغة الانجليزية ، وكان يتجه اتجاها نظريا صرفا دون النظر الى حاجات الشعب ، أما اللغة العربية التى كانت لغة التدريس فى جميع الموضوعات التى كانت تدرس فى المدارس الحديثة التى أنشأتها الدولة فى القرن التاسع عشر ، فقد احتلت مكانة ثانوية ، وبذلك أعاققت سلطات الاحتلال تقدم الثقافة القومية التى تعتبر اللغة القومية الوسيلة الأولى الصالحة للتعبير عنها .

وللقضاء تماما على الروح القومية شجع المستعمر - فى جميع أرجاء العالم العربى - الارماليات الأجنبية على انشاء المدارس الدينية التبشيرية، فنشأت هذه المدارس أجنبية فى كل شئ : فى لغة التدريس وبرامجها ومناهجها وتقاليدها ، ولم تحاول قط أن تفهم المحيط المصرى أو تندمج فيه أو تخدم المجتمع المحلى الذى تقوم فيه ، ونجحت هذه المدارس فى أن تخلق فئة تنسم بالاستقرارية فى ثقافتها الأجنبية عن البلاد ، فلم تستطع أن تلتقى مع أى من طبقات الشعب فى الثقافة أو الاعتزاز بالقيم الموروثة والتراث المشترك .

وما فعله الاستعمار البريطانى فى مصر فعل مثله فى العراق وفلسطين والأردن ، وسار على نهجه بطبيعة الحال الاستعمار الفرنسى فى المغرب والجزائر وتونس وسوريا ولبنان ، فقد أدركت قوى الاستعمار من أول وهلة سيطرت فيها على مقدرات الأمة العربية أن العدو الحقيقى لها هو الروح القومية التى يمكن أن تجمع طاقات العرب وتشحنها بحيث تقضى على الاستعمار نفسه فى نهاية الأمر . لذلك كان هدف البرامج التعليمية هو القضاء على الروح القومية عن طريق فرض الأنماط الثقافية والسلوكية التى تنتمى الى حضارة المستعمر ، وفى الوقت نفسه فإن اختلاف الثقافات فى العالم العربى ، ما بين ثقافة انجليزية وأخرى فرنسية ، قمين بأن يشتت طاقات الثقافة العربية الأصيلة ويحيل كيان الأمة العربية الفكرى والوجدانى الى أشلاء متناثرة .

ويرى اسماعيل القباني أن عبقرية القومية العربية تكمن في الطاقة الروحية التي تشكل جوهرها الحقيقي . وهذه الطاقة الروحية تشمل مجموعة العقائد الدينية ، والمبادئ الخلقية ، والمذاهب الفلسفية ، والأصول الاجتماعية ، ومعايير المثل والقيم الانسانية وغيرها مما يتصل بالجوانب العليا من حياة الانسان ممثلة في عقيدته ، وفكره ، وشعوره وأنماط سلوكه وذوقه . وهي التراث الانساني والقيم الروحية التي تميز حضارات الأمم بعضها عن بعض ، فكل أمة تطبع حضارتها الخاصة بطابع الروح الذي يميز شخصيتها ويحرك مشاعرها ، وهي ترجع جميعا الى أفكار وعقائد الأمة الانسانية .

وكانت كل الحركات القومية التي سجلها التاريخ تنهض على عقيدة متبلورة أو قيم روحية معينة حددت لها مسارها وأضاعت لها طريقها نحو مستقبل أفضل للأمة كلها . يتجلى هذا في نهضة العرب التاريخية في صدر الاسلام ، بل ان حركات التحرر العربية في العصر الحديث وبعث الروح القومية في أوصال المجتمع العربي قامت أساسا على دعوات إصلاحية دينية ، وحركات ثورية اجتماعية قادها من المفكرين أمثال : جمال الدين الأفغاني ، ورفاعة رافع الطهطاوي ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي . وكان لهذه الدعوات والحركات أثرها القومي في الأمة العربية لأنها نبعث من الحياة القومية العربية السابقة عليها والتي ما زالت محتفظة بخصائصها ومقوماتها الأساسية حتى اليوم .

وعندما يتكلم اسماعيل القباني عن الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم فإنه يتكلم عنهم بصفتهم معلمين أولا وأخيرا . ذلك أنه بصفته رائدا في مجال التربية والتعليم ، فإنه لا يري فرقا كبيرا بين ما فعله هؤلاء الرواد المفكرين وبين ما يفعله المعلم في فضل الدراسة بين طلابه وتلاميذه . فالحياة نفسها عبارة عن دروس متصلة ومتشابكة ، وعلى الأفراد - كما على الأمم - الاستفادة منها بقدر الامكان وبكل الطاقة . وهذه الدروس موجهة أساسا الى روح الانسان وفكره ووجدانه . لذلك يقول القباني :

« وإذا كانت دروس التاريخ قد علمتنا شيئا ، فهو أن كل نهضة عظيمة فيه قد قامت على أساس حركة روحية وفكرية . ويكفي دليلا على ذلك أن اشير الى نهضة العرب في صدر الاسلام ، والنهضة العالمية التي ضجبت الثورة الفرنسية ، ونهضة الروس منذ الثورة البلشفية ، فكل من هذه النهضةات سبقتها حركة فكرية روحية عنيفة ، مهدت لها السبيل . بل لعل ما قطعت مصر من مراحل نهضتها الى الآن إنما كان نتيجة الحركة

الروحية التي بدأها جمال الدين الأفغاني وأتباعه ، وما استمثلته هذه الحركة من قيم روحية » .

ويرى القبانى أن نوعية مناهج التربية والتعليم فى العالم العربى تلعب دورا خطيرا فى استمرار شعلة القومية العربية موقدة على أساس من وحدة الفكر والوجدان والقيم الروحية والمصالح المتبادلة . لذلك نادى بتوحيد المناهج فى الأساسيات تحقيقا للتشابه العقلى والوحدة الفكرية بين أبناء العروبة . وبالنظر فإنه لا يقصد بهذا أن تفقد الأجزاء والأقاليم المكونة للوطن العربى شخصيتها المحلية المتميزة ، وإنما يقصد أن تكون للأقطار العربية استراتيجية مرسومة تنسق كل الجهود والطاقت العربية نحو تحقيق الأهداف المشتركة ، فى حين يحتفظ كل قطر بحقه فى تأكيد ظروفه الخاصة والنظر إليها بعين الاعتبار . فالمنهج العلمى والعمل يوضح لنا أن هناك فروقا كبيرة بين البيئات فى الأقاليم العربية - بل وفى داخل الاقليم الواحد منها - جغرافيا واقتصاديا واجتماعيا وتاريخيا .

يقضى هذا بالضرورة تكييف المناهج بأحوال البيئة بحيث ترتبط مناهج التعليم وطرق تدريسها بالحياة فى البيئة المباشرة اقتصاديا وثقافيا ، أى أن هذا يحتم ضرورة تطبيق مبدأ ساطع الحصرى الذى ينادى بالتنوع فى الفروع . وفى الوقت نفسه لابد من أن تبرز شخصية الوطن العربى المحلى فى المناهج والكتب وأن تشغل الموضوعات الخاصة المميز الأكبر من الدراسة . ويجب ألا تكون هناك أية حساسيات مرتبطة بهذا الموضوع لأن الجزء بطبيعته لا ينفصل عن الكل ، بل أنه يمثل إلى حد كبير ، وينوب عنه فى أحيان كثيرة ، وخاصة أن إدراك وحدة الوطن الأصغر والانتماء إليه أسير من إدراك وحدة الوطن الأكبر والانتماء إليه . والولاء للوطن الأصغر لا يتنافى مع الولاء للوطن الأكبر ، بل شرط لتكوينه وعامل مهم من عوامل تقويته ، فالفرد ينتمى إلى جماعات متزايدة فى الاتساع هي الأسرة والقرية أو المدينة والاقليم والوطن الصغير والوطن القومى وأخيرا الإنسانية جمعاء . فالعاطفة نحو الجزء تمهد السبيل للعاطفة نحو الكل وتقويها .

ونظرا للمتغيرات السريعة واللازمة التى تمر بها الأمة العربية فى عصرنا هذا ، فإنها فى أشد الحاجة إلى تربية أجيال واعية قادرة على مواكبة إيقاع هذا العصر . لذلك يرى القبانى أنه إذا كان حسن اختيار المعلم واعداده اعدادا صالحا هو حجز الزاوية فى العملية التربوية والتعليمية ، فإن أهمية ذلك تبرز بصورة أوضح فى عهود التطور السريع فى الحياة وفى أنظمة التعليم . ففي العهود التى يسير التغير فيها بإيقاع بطى ، يمكن المعلم أن يعتمد على التقاليد ، وأن يسترشد بالأساليب التى تعلم بها وهو

طالب • أما فى عهد التغير السريع فإن الكثير من التقاليد والنظم والأساليب التى تعلم بها المعلمون فى صفرهم تصبح غير ملائمة للاتجاهات الجديدة ، ويصبح اعداد المعلمين لتقبل هذه الاتجاهات والسير وفقا لها أمرا مهما • فضلا عن هذا تكون هناك حاجة الى اصلاح ما فيهم من عيوب عامة تركتها فى شخصياتهم حياة الأسرة والمجتمع ، وإلى اكسابهم الصفات الأخلاقية والاتجاهات العقلية والنفسية التى تلائم أسلوب الحياة الذى تنشده الأمة فى طورها •

يحتم القبانى أن يكون هذا كله من أهداف المعاهد التى تقوم باعداد المعلمين فى جميع أرجاء العالم العربى • فالمعلم هو دعامة الاصلاح التعليمى والفكرى ، ومعاهد اعداد المعلمين هى فى الواقع فقط الارتكاز فى كل حركة قومية بعيدة المدى • ولكى يتحقق هذا الاتجاه فى اعداد المعلم العربى فان ذلك يتطلب بالضرورة اعداده اعدادا عاما من ناحية ، باعتباره انسانا ومواطن ، واعداده اعدادا مهنيا خالصا بوصفه معلما ورائدا اجتماعيا وفكريا من ناحية أخرى • ولا يمكن بطبيعة الحال الفصل بين الاعداد العام والاعداد الخاص فضلا تاما ، فهما مرتبطان ومتداخلان أحدهما فى الآخر الى حد بعيد • فتربية المعلم العامة لها أثر بعيد فى روحه ونظراته الى عمله ، والأسلوب الذى يسير عليه فى تربية تلاميذه ، كما أن دراساته المهنية ينبغى أن تسهم فى تكوينه العقلى والنفسى وثقافته العامة ، حتى يستطيع أن ينقل القيم الفكرية والروحية والوجدانية والسلوكية للقومية العربية الى الأجيال المتتابة التى يقوم بتدريسها • فالمعلم هو عصب العملية التربوية التعليمية ، وله أكبر الأثر فى النهوض بالوطن وتحقيق أهدافه القومية • وبدون القيام بدوره على الوجه المطلوب ، فان الانسان العربى لن يستطيع — منذ حدوثه — الشعور بالانتماء الى الوطن العربى الكبير ، بل انه سيعجز حتى عن الانتماء الى وطنه المحلى الصغير •

٧٢ - محمود كامل (مصر)

كان محمود كامل من أوائل المفكرين والباحثين الموسوعيين الذين قاموا باجتهادات وإنجازات مرموقة في مجال بلورة قضية القومية العربية فكريا وتاريخيا وجغرافيا وحضاريا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا .
ففي يوليو عام ١٩٤٥ نشر في مجلة « الجامعة » التي كان يصدرها وقتذاك دراسة في نحو عشرين صفحة بعنوان « مصر والأقطار العربية : دولة واحدة وجنسية واحدة وجيش واحد » استعرض فيها تاريخ الوحدة بين الأقطار العربية والأشكال السياسية المختلفة المقترحة لإعادة تحقيق هذه الوحدة . وانتهى في تلك الدراسة إلى اتجاه يعد رائدا طليعيا في وقته حين قال ان :

« الرأي العملي الذي ينسجم مع منطق التاريخ هو انشاء اتحاد يجمع بين الأقطار العربية ، وهذا الرأي لا ندعو اليه رغبة في أن يكون لمصر مركز ممتاز في هذا الاتحاد فان جميع أعضائه سيكون لهم ما لمصر من الحقوق على أن يحتفظ كل عضو ببرلمانه يسن له التشريع الملزم له .
ولكل عضو ميزانيته الخاصة ، ولكل عضو حكومته المحلية الخاصة ،
الا أن البرلمان الاتحادي يتكون من نواب وشيوخ يمثلون كافة أعضاء الاتحاد كل بحسب عدد سكانه ، كما أن التمثيل السياسي والقضلي للاتحاد في الخارج موحد وجيشه واحد ، وجنسية جميع مواطنيه واحدة » .

والدليل على ريادة محمود كامل في هذا المجال أن جامعة الدول العربية - عند نشر تلك الدراسة - لم تكن قد استكملت بعد مقومات تكوينها وكيانها . وكنوع من التدعيم الفكري والعلمي والعمل للجامعة

الوليدة أصدر محمود كامل في ديسمبر من نفس العام كتابه « العمل لمصر : بحث دولة وإحياء مجد » الذي تضمن تلك الدراسة كباب رئيسي من أبواب الكتاب . كما أراد محمود كامل أن يعرف العالم الخارجى ببزوغ شمس القومية العربية فصدرت الترجمة الفرنسية للكتاب نفسه فى مارس ١٩٤٦ .

وفى مارس ١٩٥٦ - وكانت فكرة الوحدة العربية قد بدأت تتبلور على هدى الأحداث التى توالى على الشرق العربى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية - أصدر محمود كامل كتابه الموسوعى « العرب : تاريخهم بين الوحدة والفرقة » فى نحو خمسمائة صفحة ، بسط فيه - بقدر ما تيسر له من مراجع وما اتسع له من أفق البحث الشامل والعميق - تاريخ الوحدة بين العرب وعوامل الفرقة بينهم والمراحل التى اجتازها مذهب التحرر العربى لإعادة تحقيق الوحدة الكبرى .

وفى أكتوبر ١٩٥٨ أراد محمود كامل أن يعيد طبع هذا الكتاب ، فاكشف ان تطورات خطيرة قد وقعت فى الشرق العربى منذ أن أصدر كتابه فى مارس ١٩٥٦ ، وهى أحداث لم يتعرض لها - بداهة - ذلك الكتاب ، فلم يكن السودان قد استكمل مقومات سيادته كجمهورية عربية ، ولم تكن تونس كجمهورية عربية والمغرب كملكة عربية قد انضمتا الى أسرة الدول المستقلة فى العالم العربى ، كما أن « الجمهورية العربية المتحدة » التى ضمت مصر وسوريا ، و « الدول العربية المتحدة » التى ضمتها مع المملكة المتوكلية اليمنية فى « اتحاد » و « الاتحاد العربى » الذى ضم العراق والمملكة الأردنية الهاشمية ، ثم الثورة التى أدلعت بالنظام الملكى فى العراق وأعلنت الجمهورية العراقية ، كلها مراحل حاسبة خطتها الأسرة العربية الكبرى ، كما تبين محمود كادل أنه ما من باب من أبواب الكتاب السابق الا وقد استدعت الأوضاع الجديدة أن يدخل عليه تعديلا جوهريا ، أو تنقيحا هاما ، أو اضافة رئيسية . أو تحويرا لا غنى عنه ، أو تصويبا اتضح مما استجد لديه من مراجع أنه لا يمكن أغفاله ، وانتهى الى أن الكتاب - فى صورته الجديدة - قد اتخذ صورة أخرى وحجما جديدا زاد على الستمائة صفحة ، لذلك وجد من الخير أن يطلق عليه اسم « الدولة العربية الكبرى » .

هكذا جمع محمود كامل بين الدراسة الأكاديمية الشاملة المتعمقة والمواكبة الفكرية المعاصرة لأحداث الوطن العربى . فهو يرى أن الدراسات المتعجلة أو المقالات الصحفية لا تساعد كثيرا فى ادراك الأمة لهويتها

وشخصيتها المتميزة المستقلة . من هنا كانت كتبه الموسوعية بمثابة المراجع التي لا غنى لمفكر عربي عنها . وكانت المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في دراساته موسوعية بدورها جمعت المراجع العربية والأجنبية بشتى أنواعها واتجاهاتها . وهو عندما يتعرض لموضوع بالبحث والدراسة لابد أن يقتله بحثا ، على الأقل حتى المرحلة التي كتب فيها البحث . ففي كتابه « الدولة العربية الكبرى » ١٩٥٨ يتعرض لتاريخ العرب وخضارتهم ابتداء من عصر ما قبل الأسرات حتى عام ١٩٥٨ الذي تم فيه تأليف الكتاب .

ان العرب - بعد التطور التاريخي الطويل في الآلاف السبعة الأخيرة من تاريخ العالم ، أى منذ عصر ما قبل الأسرات - هم ذلك الجنس الذي يطلق عليه اليوت سميث اسم « الجنس الأسمر » كما يطلق عليه سيرجى اسم « الجنس الأبيض المتوسط » ، ويرى أن هجرات من هذا الجنس قد عبرت البحر الأبيض المتوسط على البرازخ التي كانت تصل في العصرين الحجري antiquum والحديث، شمال أفريقيا بجنوب أوروبا من جبل طارق وصقلية . ولم ينته اليوت سميث وسيرجى الى هذه النتيجة الا بعد استبعاد تقسيم الجنس البشرى الى الأقسام التقليدية التي تعود الى أصل عبري ، أى الى آريين وساميين وحاميين ، وكان هذا الاستبعاد على أساس أن هذه التفرقة - من وجهة النظر العلمية السليمة - إنما هي تفرقة بين اللغات لا بين الأجناس البشرية .

وكما أن جذور التاريخ العربي موعلة في القدم ، فإن الحدود الجغرافية للأمة العربية موعلة في الاتساع . فالعرب يشغلون حيزا من الكرة الأرضية يقع بين المحيط الهندي وخط الاستواء جنوبا ، والخليج العربي وإيران شرقا ، وجبال طوروس وساحل البحر الأبيض المتوسط الجنوبي شمالا ، والمحيط الأطلسي غربا . وهذه مساحة شاسعة تزيد على أربعة ملايين وربع المليون من الأميال المربعة ، أى أنها توازي مساحة الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك مجتمعاً ، لكنهم موزعون فيها على ممالك وجمهوريات وسلطنات مستقلة سياسية واقتصادياً عن بعضها بعضاً على الرغم من أنها جميعاً متجاورة متلاصقة لا تكاد تفصل بين الواحدة والأخرى حواجز جغرافية ، وتربط بين رعاياها منذ عصور ما قبل التاريخ وشائج من المصالح الاقتصادية ، والوحدة الثقافية ، وتجمع بين حكوماتها منذ فجر التاريخ في فترات متلاحقة ، أشكال مختلفة لا من الوحدة السياسية ، بل أنها في أكثر من عهده بنت جميعاً دولة واحدة .

وقد تكلم هؤلاء العرب - في شبه الجزيرة العربية - لغة سامية تنبع من أصل واحد وإن اختلفت بعض لهجاتها . وهذا « الجنس

«الاسمر» أو هذا «الجنس الأبيض المتوسط» قد اتبع أبجدية تنبع من أصل واحد، إذ أن الباحث اللغوي مارتن سبرنجلنج يرى - ويجاريه في كذلك كثيرون- أن الأبجدية السيناية، وهي أبجدية نقلت فكرة التدوين من الهيرودوليفية قد انتقلت الى سوريا وشبه جزيرة العرب، ومنها نشأت الأبجدية الفينيقية السامية، التي هي أصل الأبجديات السامية ومنها العربية، وكان ذلك جند أوائل الألف الثانية قبل الميلاد أى منذ حوالي سنة ١٨٥٠ قبل الميلاد.

واقدم ذكر للعرب - اكتشف حتى الآن - ثابت في نقش يعود الى الملك الأشوري شلمنصر الثالث الذى أراد فى عام ٨٥٤ ق.م - أن يضم منطقة دمشق الى دولته، أى الى العراق، إذ أشير فى بيان تفصيل هذه الحملة الى الشيخ «العربى» الذى كان حليفا لملك «آرام» أى دمشق.

وهؤلاء العرب قد عرفوا بهذا الاسم، على انهم أهل شبه جزيرة العرب والجزء الشرقى من وادى النيل فى مصر فى الأدب الإغريقى، إذ ذكرهم هيرودتس (٤٨٤ - ٤٢٥ ق.م) بهذا الاسم وبهذه الصفة أى منذ نحو ألفين وخمسمائة عام.

وقد اتخذ العرب القدماء فى الكتابة خطأ واحدا ثبت علميا أنه يعود، على الأقل، الى القرن الخامس قبل الميلاد، الى نحو ألفين وخمسمائة عام، و«المسند» وهو خط الحميميين فى جنوب شبه الجزيرة العربية الذين نشأت دولتهم فى عام ١١٥ قبل الميلاد قد استعمله من قبلهم السبأيون الذين قامت دولتهم حوالي ١٠٠٠ قبل الميلاد، وقد تجاوز هذا الخط شبه الجزيرة العربية الى مصر فعثر فى قنا على كتابة بهذا الخط كما عثر فى الجزيرة على كتابة أخرى تعود الى عهد بطليموس بن بطليموس أى الى القرن الثالث قبل الميلاد.

وعلى الرغم من وقوع المنطقة العربية فى ملتقى ثلاث قارات، واختلاط العرب بالتيارات الوافدة من الخارج سواء بالامتزاج أو الصراع، فإن الشخصية العربية لم تفقد مقوماتها الجوهرية بل ظلت محافظة عليها سواء بلفظ الدخيل أو احتوائه واستيعابه تماما كما حدث فى أعقاب الحروب الصليبية على سبيل المثال؛ ولذلك كان من الطبيعي أن يصنف بعض المؤرخين الأمريكيين المحدثين العرب بأنهم «سبق لهم أن قادوا العالم فى مرحلتين طويلتين من مراحل التقدم الإنسانى طوال ألفى سنة على الأقل فى أيام اليونان، وفى العصور الوسطى لمدة أربعة قرون تقريبا وليس ثمة ما يمنع هذه الشعوب من أن تقود العالم ثانية فى المستقبل القريب أو البعيد».

ولكى يستوفى بحثه الشاق المتشعب كيانه العلمى بقدر الامكان حاول محمود كامل فى القسم الأول من كتابه الموسوعى أن يستعرض ويحلل تاريخ العرب ، وأن يعنى بصفة خاصة بإبراز الفترات التى تحققت فيها وحدتهم . فى حين ركز فى القسم الثانى على أسباب الفقرة بين العرب والتى فتت فى عضد تلك الوحدة ، ثم ختم كتابه بتحليل وعى الوحدة العربية فى القرن التاسع عشر ، كيف نشأ ، وكيف تطور ، وذلك مع استعراض المشاكل وتحليل الصعاب التى تعترض هذه الوحدة فى الوقت الحاضر . ولم يقتصر جهد محمود كامل على الاستعراض والتحليل بل وضع يد القارئ على الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الوحدة ، مع النظر بعين الاعتبار للتطور الطبيعى الذى يجب أن تمر فيه هذه الوحدة لكي تكتمل لها النظم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية التى تكفل إعادة تكوين الدولة العربية الكبرى .

وإذا كان هدف اقامة الدولة العربية الكبرى يبدو الآن بعيداً وراء الأفق ، الا أن الدراسة المستفيضة والمتعمقة التى قدمها محمود كامل لتاريخ العرب منذ فجره الضارب فى غياهب القدم وحتى الآن ، هذه الدراسة تدل على أن قيام مثل هذه الدولة الكبرى ليس بالمستحيل اذا ما عقد العرب العزم على ذلك ، وتركوا المجادلات العقيمة والمساجلات الكلامية خلف ظهورهم من أجل الانطلاق الى المستقبل العربى الحقيقى .

٧٣ - عبد الرحمن الكواكبي (سوريا)

يعد عبد الرحمن الكواكبي من رواد حركة التنوير العربي ، فقد عاصر مرحلة انهيار الامبراطورية العثمانية ونس بنفسه ما فعله الحكم الفاسد في الامة العربية على مدى خمسة قرون مظلمة ، اذ انه عاش في الفترة ما بين عامي ١٨٥٤ و ١٩٠٢ ، ووجد ان افضل أسلوب لايقاطع الامة العربية من غفلتها الطويلة وسباتها العميق ، يتمثل في اشعاع الفكر القومي الذي غاب عن الساحة العربية طويلا . لذلك انشأ الكواكبي في حلب سنة ١٨٧٦ جريدة « الشهباء » التي اصدر فيها خمسة عشر عددا ثم ألغتها الحكومة لسلوكها مسلكا حرا في معالجة القضايا العامة وتنديدها بالظلم والظالمين ، ولدفاعها عن حقوق الضعفاء والمستعبدين . وفي عام ١٨٧٩ اصدر جريدة أخرى باسم « الاعتدال » ، ورغم أن امتيازها لم يكن باسم الكواكبي ، فان صدورها لم يستمر لنفس الأسباب الفكرية التي اوقفت « الشهباء » .

أما اكبر انجاز فكري قومي له فيتمثل في كتابيه « أم القرى » و « طبائع الاستبداد » . الكتاب الأول كتب على شكل نشرة دورية حوت خمسا وعشرين مقالة خيالية واسمه بالكامل « أم القرى : وهو ضبط مقاضات ومقررات مؤتمر النهضة الاسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦ هـ . وقد تخيل فيه الكواكبي أن مؤتمرا عقد في مكة للتداول في أحوال المسلمين في بلادهم وأسباب تأخرهم . أما الكتاب الثاني « طبائع الاستبداد » فهو شجب عنيف للحكومة الاستبدادية ، ولأول مرة في تاريخ العرب الحديث يلاحظ مفكر عربي في كتاب له أن السياسة علم واسع جدا يكاد لا يحيط به أو باطرافه أحد من المفكرين لتشعبه

وانقسامه الى فنون ومباحث . أما عن تقصير العرب فى هذا المجال فيؤكد الكواكبي أن هذا الموضوع ظل بعيدا عن أذهان العرب الى أن أقبل الأوروبيون فخاضوا فى هذا العلم خوضا عميقا وجمعوا متفرقه وفصلوا أبوابه وخصوا كل باب منه ببحث مطول ، كما عينوا اتجاهاته العامة فأدرجوها تحت أبواب كهذه : السياسة العامة ، السياسة الخارجية ، السياسة الداخلية ، السياسة الادارية والاقتصادية والحقوقية وسواها من متفرقات هذا العلم .

وظل العرب مقصرين فى هذا الميدان لا يجول فيه الا عدد قليل جدا امثال رفاعه الطهطاوى فى كتابه « الذهب الابريز فى رحلة باريز » ، وخير الدين التونسي ، وأحمد فارس الشدياق ، وسليم البستاني ، وسليمان البستاني . فهذه هى الشخصيات العربية الخمس التى وجد الكواكبي أنها عنيت بالبحث السياسى ، لكن عددها ازداد مع الزمن لانتشار الصحافة فى الاقطار العربية ، ومع ذلك لم يتوقف أحد من هؤلاء عند قضية تأتى على رأس القضايا السياسية وتتناول الاستبداد بدراسة مفصلة لحاجة العرب الى فهم هذا الموضوع وادراك الاختلاف بين الواقع الراهن والآمال المعقودة على المستقبل . من هنا كان خوض الكواكبي فى هذا الخضم . وهو لم يتوقف طويلا عند التفاصيل الفرعية ، وانما عنى بالعناوين العامة على أمل أن يأتى من بعده من يتابع السير على النهج نفسه ، ويعالج ما تبقى من قضايا الأمة العربية المصيرية .

وقد نشر الكتابان فى القاهرة ، دون ذكر لاسم المؤلف ، وكان اقبال الناس على مطالعتهما منقطع النظير ، بل وأثارا جدلا واسع النطاق على كل المستويات ، وهربت منهما نسخ الى سوريا ، وزعت سرا كما يقول جورج أنطونيوس فى كتابه « يقظة العرب » . ولعل زيادة الكواكبي تتمثل أيضا فى أنه كان أول من يفرق ويميز ، من تلقاء نفسه ، بين الحركة العربية والحركة الاسلامية العامة . فعلى الرغم من أنه كان تلميذا معاصرا لجمال الدين الأفغانى الذى دار فكره حول إقامة دولة اسلامية متحدة ، فانه ميز بين العربى واللاعربى من الشعوب الاسلامية . فهو يرى أن العرب نالوا منزلة خاصة فى تاريخ الاسلام بفضل لغتهم ونسبهم ، لذلك كان تأييده لفكرة الوحدة الاسلامية تأييدا كاملا من خلال احتفاظه للعرب بمركز الصدارة فيها ، من هنا نادى بنقل الخلافة الى عربى من قریش على أن تكون مكة عاصمة لها .

ومن الواضح أن فكر الكواكبي العربى الاسلامى كان نتاجا لاكثر من مدرسة ، مما منحه مؤثرات عديدة تمثلت فى سمعة نظره وعمق تسامحه،

ف نجد عنده من الأبعاد الخصبة : البعث الاسلامي ، والقومية العربية ،
والحضارة الغربية ، والنزعة الدستورية . ففي كتابه « أم القرى » يبدو
الكواكبي موقنا بخوض معركة طويلة الأمد ضد الرجعية والتخلف والجنود
والتحجر . فعلى طول قرون خمسة من الظلم والظلام ألف العرب وضعهم
وظنوا أنه أفضل ما تيسر للانسان ، لذلك يوجه الكواكبي كتابه هذا الى
الفئة الواعية المتنبهة البعيدة عن التقليد المتبصرة في أسباب الأمور .
وبما أن الله جعل لكل شيء سببا ، فلا بد لهذا الخلل الطارئ والضعف
النازل من أسباب ظاهرة بيئية ، ويكفى أن يكتشف العرب أو يكشفوا عن
هذه الأسباب ليتخلصوا من البواعث التي تؤدي اليها .

ومن خلال الحوار الذي دار بين ممثلي الدول الاسلامية في هذا
المؤتمر الخيالي يوضح الكواكبي أن تقهقر المسلمين والعرب يعود الى أكثر
من ألف عام ، وقد واكب هذا الانهيار من الجانب الاسلامي نهضة كبرى
في العالم الغربي ، ولا سيما في العلوم والفنون ، فزادت قوة دول الغرب
على قوة الشرق ونشرت نفوذها على أكثر البلاد والعباد من مسلمين وغيرهم .
وما زال المسلمون في سباتهم الى أن استولى الشلل على كل أطراف المملكة
وقرب الخطر من القلب . أما تصوير الواقع القائم بهذه الصورة المحددة
فيجب ألا يثبط الهم لأن الارتفاع ممكن والنهضة ميسرة ، فقد مرت
شعوب كثيرة في مرحلة رقاد وسبات عميق ثم استيقظت كالرومان
واليونان ، كما يذكر الكواكبي الطليان واليابانيين وسواهم من الأمم التي
استرجعت شأنها بعد تمام الضعف .

ومن أسباب ضعف العرب والمسلمين عقيدة الجبرية ، فإن الايمان
المطلق بأن الانسان مسير غير مخير وفاقد للإرادة تماما ، يكفي ليبقي
الانسان على حاله التي يظن أن الله قد أراد له أن يبقى عليها ، فيزهد
الانسان في الدنيا ويقنع بالحظ الهزيل من الرزق . وهذا ينعكس على حرية
المواطن بصفة عامة ، هذه الحرية التي يحددها الكواكبي تحديدا عصريا
فيقول : هي أن يكون الانسان ممتازا في قوله وفعله لا يعترضه مانع
ظالم . ومن أنواع الحرية تساوى الحقوق ، ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم
وكلاء عن الشعب ، وعدم الرهبة في المطالب وبذل التضحية . ومن فروعها
أيضا حرية التعليم والحفاية والمطبوعات والمباحث العلمية . فإذا فقدت
الشعب الحرية ، فإنه يفقد رغبته في الحياة أساسا .

كذلك قصر العرب والمسلمون في مجال العلوم المادية التي تركز
عليها الحضارة المعاصرة ، في حين أن القرآن يتضمن حضا على طلب هذه
المعارف وإشارات واضحة الى التعرف على أسرار الكون . وبهذا من خوض

غماد العلوم الحديثة ، أغرم المسلمون والعرب يفتن الجدل في العقائد الدينية بالإضافة الى تشديد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافا للسلف ، وإدخال العلماء المسلمين على الدين مقتبسات وبدعا متنوعة ، واعتقاد منافاة العلوم الوضعية والعقلية للدين الاسلامي ، وحرمان طلاب العلم من الرزق والتكريم ، وإبعاد الأمراء للأحرار وتقريبهم المتعلمين والأشرار ، وحصار النشاط السياسي في الجباية والجندي وحدهما .

ويتوغل الكواكبي في توضيح الأسباب السياسية والإدارية التي جرت الخلافة العثمانية - ومعها الأمة العربية - الى الخراب ، فيذكر منها توحيد قوانين الإدارة والعقوبات على اختلاف طبائع أطراف المملكة واختلاف الأهالي في الأجناس والعادات ، والتمسك بأصول الإدارة المركزية مع بعد الأطراف عن العاصمة ، وجهل رؤساء الإدارة في المركز أحوال تلك الأطراف المتباعدة وخصائص سكانها ، وتفويض الامارات الكبرى ببعض البيوت المعينة ولن لا يحسن إرادتها لتنفر الرعية من الأمير الحاكم ، فلا تتفق معه ضد الدولة ، والتمييز الفاحش بين أجناس الرعية في المنعم والمغرم كهضم الدولة العثمانية حقوق العرب في المناصب والارتزاق من بيت المال مع أنهم ثلثا رعييتها ، والضغط على الأفكار المتنبهة بقصد منع نموها وسموها وإطلاعها على مجاري الإدارة ، وتمييز الأسافل فضلا وأخلاقا وعلميا وتحكيمهم في الرقاب الحرة وتسليطهم على أصحاب المزايا ، وإدارة المصالح الهامة بدون استشارة الرعية ولا قبول مناقشة فيها .

أما في كتاب « طبائع الاستبداد » فيعرف الكواكبي الاستبداد بأنه : « اقتصار المرء على رأى نفسه في ما ينبغي الاستشارة فيه » . وهو من الصفات الرئيسية في الحكومة المطلقة التي تنصرف في شئون الرعية دون حساب تؤولده ولا خضوع للمراقبة والتحقيق . وقد ظهرت في مختلف أنواع الحكومات ومنها التي تدعى الحكم باسم الشعب . والاستبداد - في نظر الكواكبي - لا يرتبط بالسياسة فحسب ، بل يرتبط بالدين ، والعلم ، والبلد ، والمال ، والأخلاق ، والتربية ، والترقي . لذلك يحتاج التخليص منه المأما من المفكر والباحث بكافة هذه المجالات حتى يستطيع اقتفاء أثره واقتلاع جذوره المتشعبة والراستخة . فالتطود الحضاري يستحيل في وجود الاستبداد بكل المظاهر المتعددة المرتبطة به .

فعلى المستوى الديني يرى الكواكبي الاستبداد في تصرفات بعض رجال الدين الذين يتمسكون بالقشور دون اللباب ، والذين ينسون أن القرآن وضع أصول الحرية وأرسى قواعد الديمقراطية ، وسار الخلفاء

الراشدون وبعض الأمويين والعباسيين والأيوبيين على هذا النهج السليم القويم ، لأنهم فهموا معنى القرآن وعملوا به واتخذوه اماما ، وهو مشحون بتعاليم تحض على مقاومة الاستبداد وعلى احياء العدالة . هذا الدين لم يبق على صفاته وجلالته بل تسربت اليه الشوائب مع الزمن فأصبح عرضة للتعديل والتبديل ، ونتج عن العناصر الدخيلة ضعف المراقبة والتفاضى عن أعمال الحكام فأفسح لهم المجال فى الاستبداد وتجاوز الحدود .

وعلى المستوى العلمى يرى الكواكبى أن ليس من أهداف المستبد أن تغنور الرعية بالعلم ، فظلام الجهل يعتبر من أفضل المراتع للاستعباد . والعلم فضاح للشر ، يولد فى النفوس حرارة وفى الرؤوس شهامة . لكن هناك مجموعة من المعارف لا يقاومها المستبد ، بل يشجع على الخوض فيها ومنها : علوم اللغة وعلوم الدين . يقول الكواكبى : إن هذا النوع من المعرفة يصرف الناس عن الاهتمام بشئون الدولة . أما العلوم التى ترتعد نفسه منها فهى علوم الحياة : العلوم الفلسفية والنظرية والقلبية والتاريخ وغيرها من العلوم التى تمزق ستائر الجهل وتفتح الأبصار على واقع الحياة . لذلك يسعى العلماء الى نشر المعرفة ويجتهد الطغاة فى اطفاء نورها . والطرفان يتجازيان العوام أو الشعب . الا أن جو الارهاب لا يمنع من ظهور بعض العلماء الذين يسمعون جهمهم فى تنوير أفكار الناس .

ويحاول الكواكبى أن يعرف مفهومه لكلمة « العوام » بقوله : انهم أولئك الذين اذا جهلوا خافوا ، واذا خافوا استسلموا . وهم الذين متى علموا ، ومتى قالوا فعلوا . أما أخوف ما يخافه المستبد فى بلاد الغرب من العلم هو أن يعلم الناس حقيقة أن الحرية أئمن من الحياة . ويلاحظ الكواكبى أن المستبدين الشرقيين يعصف الخوف بنفوسهم . وما تغطرسهم الا مظهر لاختفاء مركب النقص فى طبيعتهم . والواقع أن الجكومة المستبدية تكون طاغية فى كل فروعها من الملك أو الأمير أو الشرطى أو الفرائش أو كناس الشوارع ، ولا يكون كل صنف من هؤلاء الا من أسفل أهل طبقته أخلاقا . وكلما اشتد ظلم الطاغية ، احتساج الى عدد كبير من الأعوان ليساعده فى الضغط والارهاب .

أما على المستوى المالى والاقتصادى فيؤكد الكواكبى ضرورة احراز المال بوجه مشروع والا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير لأن الافراط فى الثروة مهلك للأخلاق الحميدة فى الانسان . ومن هنا يشدد الكواكبى على تحريم الربا برغم اشارته الى أن المجتمع العصرى يقوم فى أساسه الاقتصادية على وجود المصارف وعلى العلاقات بين هذه المصارف

والصناع والتجار • وفى عهد الحكومات المستبدة يشتد الحرص على جمع الثروات حيث يسهل تحصيل الثروة بالسرقة من بيت المال وبالتعدي على الحقوق العامة •

أما على المستوى الأخلاقى فيلاحظ الكواكبى أن العلاقة بين الاستبداد والأخلاق هى علاقة سلبية ، فالاستبداد لا يقتصر أمره على كبت الحريات والتصرف فى شئون الدولة تصرفا كفيما بل يتعدى كل ذلك الى افساد الخلق البشرى وتشويه الفضائل • فالاستبداد يجعل الانسان حاقدا على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه ، ويكره وطنه ويشيع القلق فى نفسه لأنه لا يملك مالا غير معرض للسلب ، ولا عرضا غير معرض بلاهانة • كما أن الاستبداد يسلب الراحة الفكرية ويمرض العقول ولا سيما فى العوام الذين يصل بهم الأمر الى عدم التمييز بين الخير والشر • ويبلغ بهم تبيل الفكر الى أن مجرد آثار الأبهة والظلمة التى يرونها على المستبد وأعوانه تغلب أبصارهم • ومجرد سماع ألفاظ التفخيم فى وصف الحاكم يدفعهم الى الانصياع بين يديه كأنهم الماشية أمام الذئب • بل أن الاستبداد قد يسديها رجال الدين ، فلا توجه الا للمستضعفين الذين لا يملكون شأنهم ، فى حين أن هذه النصيحة يجب أن توجه الى المستبد •

وعلى المستوى التربوى يتفق الكواكبى مع مفكرى العرب القدماء وبصفة خاصة مع إخوان الصفا والغزالي من أن طبيعة الانسان خيرة وميضية على الخير ، ولكنها تبدأ فى حالة حيادية متأثرة بالتربية والتوجيه ، ويمكن طبعها بالأراء الخيرة أو الشريرة • والتربية ملكة تحصل بالتعليم والتمرن والقدرة والافتقار • وهى تتأثر بعد مرحلة البلوغ بصفة خاصة بالبيئة المحيطة بالانسان والمجتمع ، وبالقانون ، وبالنهج السياسى • ثم بارادة الانسان نفسه • وإذا كانت فطرية تعويد اللسان على قول الخير ، وتعويد اليد على الكرم ، وتكبير النفس عن السفساف ، ونصرة الظالم ، وحفظ الشرف والحقوق وحب الوطن واحتقار الظالمين ، فإن الاستبداد يحصن الناس على اباحة الكذب والخداع والتذلل ، ويأتى بأجيال من الناس يعيشون فى جو مشحون بالفساد تكون المدرسة فيه سبغا ، والشارع معلما للزيلة ، والأمر مصدر للتفويض •

أما عن التقدم الحضارى ويسميه الكواكبى الترقى فيقول انه اذا كانت الحركة سنة عامة فى الخليقة ، دائبة بين شحوص وهبوط ، فالترقى هو الحركة الحيوية ، ويقابله الهبوط وهو الحركة الى الانحلال أو الموت • والاستبداد دائما مع الهبوط الى حيث الانحلال أو الموت • بهذا كان الكواكبى واعيا أدق الوعى للأثر المفسد الذى يحدته الاستبداد فى حياة

المجتمع الانساني ، ويرى أن الإرادة مفتاح الأخلاق ، فأسير الاستبداد
الفاقد الإرادة ، مسلوب حق الحيوانية فضلا عن حق الإنسانية ، لأنه يعمل
بأمر غيره ، لا بإرادته . ومن هنا كانت ضرورة اصلاح أخلاق النخبة في
المجتمع قبل غيرها .

والشيء الجدير بالتسجيل أن الكواكبي لم ينفصل عن تقاليده العربية
الخاصة ، أو يظهر أقل انحراف عن اتجاهها القديم ، على الرغم من كل
هذا التفتح العجيب لتلقى الأفكار الجديدة أينما وجدها . لقد جمع
بين الأصالة العربية والمعاصرة العالمية في أسلوب قد يعجز عنه بعض
العرب الآن . ولنا أن نتصور حال العرب الآن إذا كانوا قد استوعبوا
فكر الكواكبي - الذي نشره منذ حوالي قرن مضى - ووضعموه موضع
التنفيذ ؟ لا شك أن تقدما خطيرا كان يمكن أن يحدث للأمة العربية ، لكن
يبدو أن أمتنا ما زالت تعاني من بقايا العقلية العثمانية المتجمدة ومن آثار
الاستعمار التقليدي . من هنا كان الكواكبي مدركا لأبعاد مهمته الحضارية
القومية الخطيرة ، وأكد أنها في حاجة الى الكثيرين من أمثاله لكي يزيلوا
هذه الرواسب والشوائب التي لا بد أن تستغرق وقتا طويلا .

٧٤ - زكى مبارك (مصر)

زكى مبارك من رواد الفكر القومي العربى فى مصر . فى وقت كان فيه احمد لطفى السيد ينادى بالقومية المصرية ، وطه حسين يقول بان مصر تنتمى الى ما اسماء بحضارة البحر الأبيض المتوسط ، وسلامة موسى يدعو الى العودة الى الأصول الفرعونية . ولم تتوقف انجازات زكى مبارك الفكرية القومية عند حدود المناادة بها والكتابة عنها بل خاض زكى مبارك معارك ومساجلات كثيرة مع معظم أدباء عصره ومفكريه مثل طه حسين والعقاد واحمد أمين ومحمد لطفى جمعه وسلامة موسى وغيرهم . ولم تدع كلمة الحق له صديقا ، وعاش وسط عدوات خصومه ، وعانى متاعب كثيرة ، لكنه كان يؤمن ان المعارك الأدبية والمساجلات القومية هى فرصة لايقاظ الروح القومية من الجمود والبلادة . وكان يرى أن الخصومات تشحذ عزيمته وتمد دمه بفيض من قوة الحديد ، وبهذه الصلابة برز إيمانه الشديد بالتراث الاسلامى والثقافة العربية والقومية العربية فى مواجهة دعاة التغريب ، وأعداء الثقافة العربية والاسلامية ، والتناشرين للاتجاهات الشعوبية ، مثلما فعل مع سلامة موسى فى المعارك التى استمرت بينهما فترة طويلة ، ووقف فيها موقفا صلبا حاسما من آراء سلامة موسى التغريبية ودعواته الشعوبية والاقليمية ومناذاته بالعامية وانكاره لقيمة تراثنا العربى . وفى عدد جريدة « البلاغ » بتاريخ ١٢ سبتمبر ١٩٣٥ رد على سلامة موسى مدخضا لأرائه فقال :

« كنت بينت للخصم الشريف سلامة موسى وجه الخطأ فيما ذهب اليه من الدعوة الى الاقلال من العناية بالأدب العربى ، وكانت حجتي أنه يعنى الأدب الفرعونى مع أنه أدب موغل فى القدم ، ولم يقل أحد أنه يضيع وقته فيما لا يقيد ، فكيف يلام رجل مثل اذا قصر عمره على درس

الأدب العربى ، مع أنه أدب حى لا يزال يسيطر على أذواق الناس فى المشرق والمغرب ، وهو فوق ذلك يفسر غوامض النفس العربية التى تلقت الاسلام ونشرته فى العالمين .

« وأعود اليوم فأقرر أن لدراسة الأدب العربى غايات أخرى غير الغايات الدينية ، وأبدأ فأرفض حجة الأستاذ سلامة موسى اذ يرى أن غاية الأدب هى توجيه الحياة الاجتماعية ، وأن الأدب الحديث أنفع دائما من الأدب القديم ، لأنه أقرب ولأنه يصلح للحياة التى نعيشها تمام العيش ، أما الأدب القديم فيتحدث عن حياة مضت وانقضت ولم يبق ما يوجب أن نتلفت الى ما كان فيها من محاسن وعيوب » .

وفى مجلد جريدة « المساء » لعام ١٩٣٢ سجل زكى مبارك أحد مواقف البارزة فى الدفاع عن اللغة العربية ، والهجوم على الدعوة التى حمل لواءها المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون فى تغليب العامية والحروف اللاتينية : قال مبارك :

« ان الفرنسيين يريدون أن يختصروا الطريق ، هم يريدون أن يستريحوا من اللغة العربية ومن الاسلام . وسيلتهم الى ذلك أن يقتنعوا بعض الأندال من أهل الشرق بأن اللغة العربية أصبحت فى عداد اللغات الميتة وأن الاسلام لا يصح أن يكون أساسا لمدينة جديدة وأنه لا يليق بالرجل العصرى أن يكون متدينا لأن الديانات لم تكن الا لهداية الرعاى .

« وهم المحزن أن هذه الدعايات يقوم بها أناس كنا نظنهم من أهل المروءة الشرفاء فانى أفهم أن يكون الرجل من طلاب الملك والفتح والسيطرة ولكنى لا أفهم كيف يتفق لرجل قضى خمسين عاما فى التعرف الى اللغة العربية والاسلام أن يزعم أن لغة العرب لا تستطيع وعى العلوم الحديثة .

« وهم يقولون ذلك حرصا على منفعة أتباعهم فى المستعمرات الفرنسية فيما يزعمون ولكن الغرض المستور هو القضاء على التقاليد العربية الاسلامية ليخلو الجو للغة المستعمرين الأبرار وأنصار العلم والانسان .

« ولقد وقف أحد المستشرقين الفرنسيين يخطب فى بيروت وكان من مهمته أن يث سمومه فى الشباب السوريين فزعم لهم أن كرامة اللغة العربية توجب أن تتفرع الى لغات عديدة كما تفرعت اللغة اللاتينية . فيا سعادة الشرق العربى اذن حين تصير اللغة العربية الى مثل ما صارت اليه اللاتينية ، فقد ماتت لغة الرومان حيث لاروجة ولا مآب وهذا هو الفخار الذى يطلبه ذلك المستشرق للغة العربية . فأكرم به من صديق !

« ومن نوع هذا الخلط ، ما زعم ذلك المستشرق المعرض عن الحروف العربية ، فقد ألقى محاضرة في الكوليج دي فرانس أبان فيها أنه لاجياة للغة العربية الا اذا كتبت بحروف لاتينية . »

« لم يبق الا أن القوم يريدون أن ينحدر العرب الى مثل ما انحدر اليه الترك ليضيع جزء مهم من شخصية اللغة العربية وليسهل قطع ما بيننا وبين أسلافنا من الأوامر الأدبية والروحية . وفي ذلك تيسير لمهمة الدسائسين الذين يريدون قتل الشرق باسم العلوم والآداب . »

وعلى المستوى القومي السياسى البحث كتب زكى مبارك مقالا عام ١٩٤١ فى مجلة « الفتح » بعنوان « فى الطريق الى الوحدة العربية » ضمنه آراء رائدة فى مجال بناء القومية العربية . فقد أوضح أن الوحدة العربية بأى شكل من أشكالها المحتملة والممكنة شرط أساسى لاية نهضة عربية مقبلة . وخاصة أن امكانات الوحدة جاهزة للاستخدام ، وليس العرب فى حاجة لا صطناعها كما يحدث فى القوميات الأخرى . ان عوامل اللغة والتراث والتاريخ والجغرافيا والآمال والآلام المشتركة من الأسس الراسخة التى لم يستغلها العرب الاستغلال السليم ، بل انهم فى معظم مراحل تاريخهم الحديث على وجه الخصوص لم يستغلوها على الاطلاق ، برغم أن مستقبلهم كله مرتهن بمدى توظيفهم لها .

وعلى الرغم من أن هذه الآراء قد سجلها زكى مبارك منذ حوالى أربعين عاما ، فانها تبدو وكأنها كتبت اليوم وذلك لدوران العرب فى دائرة مفرغة من الصراع العقيم والتمزق الاليم الذى شتت كل امكاناتهم الايجابية فى البناء القومى السليم . ولا نزال فى انتظار تحقيق الآمال والطموحات التى جعل منها زكى مبارك علامات الطريق المؤدى الى الوحدة العربية .

هذا على المستوى الفكرى والنظرى ، أما على المستوى العملى التطبيقي فقد كان زكى مبارك فى نظر رواد العروبة الحديثة « جامعة عربية » فى حد ذاته قبل أن تولد الجامعة العربية ، وذلك أيام كان مبعوث مصر الثقافى فى العراق ، ثم أيام أن عاش مبعوث البلاد العربية فى وطنه مصر . لذلك كانت العروبة عنده فكرا وسلوكا .

٧٥ - محمد المبارك (سوريا)

محمد المبارك من المفكرين القوميين العرب الذين شاركوا بقسط وافر في مجال البحث عن الذات القومية للأمة العربية . فابحاثه ومجاسراته وكتبه ودراساته نلقى بأضواء عديدة على الجانب النظري في القوميات وتطور البشرية من الوجهة الواقعية ، والصلة بين القومية والانسانية . ثم تطبيق هذا المنهج النظري وطرح قضاياها على المستوى العربي ، واستعراض تطور الأمة العربية وظهور الوعي القومي فيها ، والمراحل التي مر بها ، والأشكال السياسية والقوالب الفكرية التي اتخذها ، مع نظرة نقدية تحليلية لهذه القوالب والأشكال . كل هذا من أجل تحديد اتجاهات الأمة العربية الأصلية ، وعناصر رسالتها الخالدة .

وفي كتابه « الأمة العربية في معركة تحقيق الذات » ١٩٥٩ يؤكد محمد المبارك إيمانه بأن الأمة العربية بموقعها بين القارات الثلاث من العالم ، وبموقع ثقافتها الانسانية بين العالم الغربي المادي ، سواء الرأسمالي والاشتراكي ، والعالم الشرقي الروثني والروحاني الخيالي ، وبموقعها القيادي من العالم الاسلامي تستطيع أن تقوم في العالم بدور المنقذ ، وأن تكون في طليعة الحضارة الانسانية المقبلة . فالانقراض العربية الممتدة بين القارات في اراضي قارتين لها مزايا خاصة ، هي التنوع والتكامل وسعة الامتداد وكثرة المنافذ الاستراتيجية . هذا بالإضافة الى الانسجام والوحدة الطبيعية القائمة بين سكان البلاد العربية .

واذا كان موقع الأرض العربية موقعاً ممتازاً بالنسبة للعالم ، فإن موقع الحضارة التي حملها العرب والثرث الذي تناقلوه جيلاً بعد جيل والمبادئ والافكار التي دأبوا بها ، تقع بين حضارات العالم كذلك في

موقع ممتاز . فالحضارة التي شعت من بلاد العرب والتي تجاور الحضارتين غربا وشرقا ، هي وحدها التي لم تهمل جانبها من جوانب الانسان ، ولم تقدم نموذجا للانسانية ونظاما لسيرها يغيب فيه أحد الاعتبارين المادى أو الروحى .

أما عن وحدة الأمة العربية وانسجام أجزائها فان بلاد هذه الأمة قد تم تعريبها ، فى هذه الدائرة الواسعة التى تصل الى شواطئ المحيط الاطلسى وحدود ايران وشمالى الشام والبحر العربى فى الفتوحات الأولى التى خرج بها العرب يحملون رسالتهم الحضارية الى العالم . فقد خرجت من جزيرة العرب موجتان : أحدهما بشرية ، أمدت البلاد المتاخمة فى الشام والعراق ومصر والمغرب بعدد وفير من أبناء العربية ، هاجروا اليها قبل الاسلام قليلا وبعد الاسلام بكثرة وفيرة ؛ فاندمجوا بأهلها وانصهر الجميع فى بوتقة واحدة . وعمت العروبة هذه البلاد كلها . وأما الموجة الثانية ، فهى موجة ثقافية فكرية . فقد نشر العرب لغتهم ، والعقائد والمبادئ التى آمنوا بها ، ونشروها فى تلك البلاد ، فأصبحت أساس ثقافتهم وحياتهم الاجتماعية . وتمت بذلك عملية التوحيد الفكرى والثقافى .

أما بالنسبة للمستقبل فان العرب يمكن أن يقوموا برسالتهم الحضارية ، لكن هذه المهمة التاريخية تتوقف على وعيهم بذاتهم ، ووعيهم برسالتهم ودورهم ، وخاصة أن القيام بهذا الدور يأتى فى أعقاب عملية جذرية عنيفة للتحرر من رواسب عصور الانحطاط من جهة ومن النفوذ الأجنبى المتجلى فى الاستعمار وفى مفاهيم ومذاهب أجنبية فاسدة من جهة أخرى ، وتدارك جميع نواحي التخلف عن مجالات الرقى المادى الذى بلغت الحضارة فى هذا الميدان للوقوف فى رأس الطريق فى مسير الحضارة ، دون الأخذ بما يقترب بذلك الرقى من مذاهب فكرية واعتقادية وأخلاقية ليست من مستلزماته .

وحتمية القومية - عند المبارك - تنبع من أن البشرية فى واقعها كانت ولا تزال تتكون من مجموع وحدات قومية لامن مجموع أفراد . ولكل وحدة قومية موقع من الأرض وتاريخ ، أورتاها خصائص ومزايا عرفت بها ، وظهرت فى ميادين حياتها ، أوجدت فيما بين أفرادها ارتباطا نشأ عن هذا الاشتراك فى الأرض والأصل والتاريخ وفى الصفات والمزايا بوجه الاجمال . وهذا الارتباط بين أفراد الأسرة فيما بينهم ، وبارتباط أفراد القبيلة أو العشيرة ولكن فى نطاق واسع . وهو نوع من التعبير عن

غريزة حفظ الذات الجماعية • وليس الشعور القومي الا تعبيرا عن هذه الغريزة ، وهو أشبه بالشعور الأناني بالنسبة الى الفرد ضمن الحد الذى يكون دفاعا عن النفس وحفظا للذات الفردية •

ويؤكد محمد المبارك على ضرورة مراعاة الخصائص المميزة لكل أمة واعتبارها عاملا أساسيا فى تطور تلك الأمة وفى مناهج حياتها ونظم تشريعها • ولكن يجب من جهة أخرى عدم إهمال الخصائص الانسانية العامة بل ينبغى كذلك العناية بها وتنميتها ، اذ بذلك تلتقى الشعوب والأمم فى نقاط مشتركة • ان إهمال الخصائص المميزة اضاعة للذاتية ، واضاعة للجهود البشرية ، واقتلاع للجذور التى تصلنا بالبيئة التى نعيش فيها ، كما أن الاعتماد عليها وحدها ، وتخصيص الفروق القائمة بين الأمم بالاعتبار ، واغفال الخصائص المشتركة بينها ، تقوية للعصبية العرقية ، ووقوف دون نمو الروابط الانسانية ، وتعميق للتطور نحو حضارة إنسانية معاونة مثل •

ولاشك أن نمو الوعي بالذات القومية كان من أهم العوامل التى ساهمت فى تكوين العرب الحديث ، وقد بدأ منذ اشتدت حركة الانفصال عن الأتراك ، وازدادت شدة بالحركات الاستقلالية للتحرر من الاستعمار • وكان أبرز مظاهره الأولى الاعتزاز بالماضى والافتخار بالتاريخ ، وكان ذلك سببا فى التأمل والتفكير فى هذا الماضى والقاء الأضواء على الصفحات المجدية منه والتفتيش عن مواطن القوة وأسباب النجاح والتقدم • وأصبح للعرب مصدران يستمدون منهما القوة : أحدهما خارجي يجدونه فى نماذج الأمم الأوروبية ، وثانيهما داخلي وهو تاريخهم وحضارتهم • وكان هذا المصدر الثانى يتزايد قوة ويتسع أفقا ، وما يزال كذلك حتى يومنا هذا • وفى تمييز الجوهرى من غيره والأصيل من العارض فى كل منهما ، فى عمق النظرة أو سطحياتها كما يختلفون فى التنسيق بين المصدرين والتوفيق بينهما فى نظرة جامعة • ومن هنا نشأت فى هذا العصر فى العرب تيارات وآراء ونظرات مختلفة ، تبلغ فى غلوها أحيانا فى الاعتماد على المصدر الخارجى حد الشعوبية والارتداد عن عقيدة الأمة العربية وحضارتها ومجتمعها ، كما تبلغ حد الجمود فى الاعتماد على المصدر الداخلى ولا سيما فى طورم الأخير الموروث وحالته المتردية أحيانا أخرى •

وإذا كان الاتصال بالغرب قد أوقد شرارة اليقظة ودفع بالدم فى الجسم الراكد وكان من هذه الناحية خيرا ، فانه من جهة أخرى فتح فى جسم العرب ثغرة نفذ منها الكثير من الأفكار الغربية وانتقل عن طريقها كثير من أمراضه أو أعراضه المرضية • ان الشعور الذاتى والوعي القومى

الذى حدث كان طبيعيا فى هذه الحقبة من تاريخنا ، ولكن هذا شئ والصيغة التى صيغ بها هذا الشعور والفكرة التى عبر بها عن هذا الوعي شئ آخر . فقد كان الهم الأكبر للعرب فى النصف الأول من القرن العشرين الحصول على الاستقلال السياسى ، ولذلك لم تكن تلك الحركات الوطنية ذات برامج اصلاحية مدروسة ، كما انها لم تكن مستندة الى فلسفة محددة أو عقيدة معينة .

لكن لم يكن هناك مناص من الانتقال من الحركة السلبية بعد أن تحررت أكثر الأقطار العربية إلى حركة ايجابية توجيهية بنائية . فقد قوى الاحساس بالذات بسبب قوة الصدام مع الأجنبي المستعمر وبسبب الغزوات الفكرية الجديدة التى هاجمتنا من الخارج ، فكانت مرحلة البحث عن الذات وتحديد معالمها وأصبح السؤال المطروح هو من نحن ؟ ما هو كياننا ؟ ما هى مقوماتنا ؟ لكن محاولات الإجابة اتخذت شكل الانحراف عن الجادة وعن جمهرة الشعب فى بعض الأحيان مثل جواب القومية السورية المصطنعة ، والفرعونية ، والفينيقية ، من القوميات الاقليمية الضيقة التى اخترعت أحيانا ولفقت وصنعت لأغراض خاصة وتنفيذا عن رغبات مكبوتة . وقد ساعد هذا الاتجاه الشعبى أن تحديد صفة العروبة على أنها انتماء الى قدم وانتساب الى أمة لم يكن فى الحقيقة كافيا فى الطور الآخر من حياتنا . فان الغرب يقف أمامنا ، لا فى شكل قوميات فحسب من فرنسية وجرمانية وساكسونية ، بل فى شكل مذاهب فكرية وعقائد اجتماعية ، ملحا علينا بالجواب ، عارضا علينا مذاهبه وعقائده ونقوذه الثقافى الفكرى ، غير مكتف بجوابنا أننا عرب .

ويرى محمد المبارك أن الطريق الوحيد لمنع الغزو العقائدى الأجنبى هو أن يكون لنا نظام عقائدى سليم قابل للحياة يتصل بنا وتاريخنا وعقائدنا دون الاكتفاء بالانتساب الى قوميتنا . ذلك لأن القومية انتساب وانتماء ووجود ، وليست فى ذاتها عقيدة فى الحياة . فاذا اكتفينا بهذا الانتساب ، وأقمنا من القومية نفسها عقيدة ومذهبا فى الحياة ، كنا كمن أدخل الساحة وأوجد الفراغ وأفسح المجال للغزو الفكرى الخارجى بحيث يتدفق بلا عائق وبلا مانع ، ولذلك كانت الحركات القومية المستندة الى مجرد عاطفة الفخر والاعزاز ، أو لمجرد المقاومة السلبية للغزو الأجنبى ، غير مائعة من تسرب الغزو العقائدى ، ولا تتصف بأى مناعة أمام المذاهب الأجنبية ، ولا سيما اذا اكتفت بتحرير الجيل من رواسب عصور التشويه والانحطاط الأخيرة ، فهى بذلك تجرى على تصفية وتفرغ وكأنها تنتظر بعد ذلك من يملأ الساحة الفارغة من الخارج ، ولهذا تعالى فى أوساط

بعض المثقفين نداء بحاجة القومية العربية الى أيديولوجية أى مذهب عقائدى .

لكنهم نسوا أو تناسوا أن هذه الأمة لم تعيش يوما واحدا دون عقيدة منذ قامت دعوة ابراهيم تنادى التوحيد ، وإن كانت هذه العقيدة أخذت أشكالا وصورا عديدة تتناسب مع الزمن : ومنذ ذلك الحين والشعب العربى يشعر كل الشعور بقوة الروحية والفكرية والوجدانية . لذلك فالعرب لا يبدوون الآن من الصفر كما يزعم الشعوبيون ، بل إن لهم رصيدا ضخما فى تاريخ البشرية والحضارة . ولئن اعترى حضارتهم وتاريخهم تشويه فى العصور الأخيرة ، فإن ذلك لا يمنع أن يكون وراء عصور التشويه هذه عصور زاهرة نضرة ، وحضارة أصيلة ، وعقائد صافية حية .

من هنا كانت الأيديولوجية العربية الجديدة تمنى عملية تهذيب عقائدنا الموروثة من العصور الأخيرة لنفى الدخيل عنها ، وإزالة ما علق بها عبر القرون ، وما غشيتها من عناصر طارئة أو طفيلية أو غريبة فاسدة ، ثم التوفيق بينها وبين ظروف حياتنا الحديثة ومراحلها مع الحفاظ على الأساس الجوهرى منها . إن البلاد العربية فى واقعها لا تقبل فلسفة أجنبية مستقاة من غير تاريخها وعقيدتها ، وإن وضع أى مفهوم للقومية العربية يعارض هذا الاتجاه هو مفهوم مصطنع غير واقعى . بل إننا نجنى على مستقبل الأمة العربية إذا جعلنا بعض الاعتبارات الزمنية ، والأوضاع الإقليمية الجزئية الطارئة ، تتحكم فى حقائق خالدة هى فى الصميم من كياننا وتعلق بذاتيتنا وبمستقبل قوميتنا ورسالتها وخصائصها .

ولو نظرنا الى الأمة العربية على اختلاف أقطارها الشاسعة ، لوجدنا بينها حدا أدنى من الوحدة والاشترار والانسجام ، على اختلاف مستوى الثقافة والعقائد الدينية وطرز المعيشة ، وذلك فى العقائد والأفكار والمبادئ والمثل والأخلاقيات والعادات ، ولكن الملمم الاحتفاظ بهذا الحد الأدنى المشترك ، بل توسيعه وزيادته ، فإن التقدم وسرعته متوقفان على ازدياد نسبة الانسجام وقوة التماسك والتمازج ، والا فقد يتعرض هذا الحد الأدنى فى بعض الأقاليم العربية للخطر ، إذا ظهر من العوامل ما يضعفه ويقلله . ذلك أن هذا الحد الأدنى يفوق ذلك الذى يوجد فى كثير من الأمم الراقية ، ولكن الوقوف عنده جمود يعوق الحركة ويمنع السرعة ويحول بين الأمة العربية وأهدافها ، فى حين أن الاحتفاظ بهذا الانسجام القائم وزيادته ، يقتضيان النظر فى العوامل المؤدية الى

الانسجام ، فان زيادتها وقوتها تؤدي الى قوته وازدياده ، وضعفها يؤدي الى ضعفه .

وفي محاضرة القاها محجد المبارك في جامعة القاهرة في عام ١٩٥٩ عن « العناصر الخالدة من تراث الأمة العربية » أوضح أن لنا تراثا عريقا يجب أن تميز فيه المظاهر الخارجية المتبدلة من الاتجاهات الثابتة المستمرة والقيم الخالدة ، وأن اتجاهنا الحضارى يقوم على القيم الأخلاقية والاعتبارات الانسانية التى يجب أن تكون دوما الغاية فى كياننا المادى ونظامنا الحاكم، وأن حضارتنا المتجددة تقوم على صعيد مشترك تلتقى فيه الأديان السماوية ، وخاصة الاسلام والمسيحية ، قوامه الايمان بالله وبمسئولية الإنسان فى حياة خالدة تتحقق فيها العدالة الالهية ، والفضائل الأخلاقية وغير ذلك من القيم الخالدة التى كانت أقوى من المحركات الاجتماعية والنفسية لاقامة حضارة انسانية سليمة . وأخيرا فان حضارتنا ذات اتجاهات محددة فى ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية ، وليست ذات نظم ثابتة جامدة نهائية ، لذلك فان مجال الابداع والتجديد والابتكار مفتوح على مصراعيه .

٧٦ - زكى نجيب محمود (مصر)

ان من يدرس الفكر القومي العربى عند زكى نجيب محمود يدرك ان رحلته حول القومية العربية بدأت من الشك لتصل الى اليقين القائم على العلم والفلسفة العقلانية والخبرة العملية . فقد كتب فى الشاغل والعشرين من ديسمبر عام ١٩٥٣ اثر زيارته لمتحف الفن (المتروبوليتان) فى نيويورك :

« امتلات اليوم زها ، بقدر ما أفعمت حسرة على أن يكون هذا هو ماضينا المصرى ، ثم نملا الدنيا صياحا بأننا عرب : ان عظمة الشعوب هى فى فنونها وعلومها ، وقد ترك المصريون هذا التراث الفنى الضخم ، الذى يملأ متاحف العالمين ، فماذا ترى فى المتاحف من آثار العرب ؟ أفبعد هذا الماضى المصرى المجيد ، نلقى بكنوزنا فى جوف البحر ، ونفرض عنه أعيننا ، ونصم آذاننا ، لنقول للدنيا بأفواه تتساقط منها خيوط من لعب البلاهة والخبيل : نحن عرب ؟ » .

وقد بلغ عدم ايمان زكى نجيب محمود بالقومية العربية فى عقده الأربعينيات أنه تمنى لبلاده أن تكتب من اليسار الى اليمين كما يكتب الأوروبيون ، وأن تاكل كما ياكلون ، وأن تفكر كما يفكرون ، وأن تنظر الى الدنيا بمثل ما ينظرون .

لكن مع مرور الأعوام بدأت بوادر القلق فى الظهور ، وازدادت الحيرة حدة . فبعد أن كان مخمورا بشئ اسمه ثقافة الغرب ، زال السحر والأنبهار وأدرك أن جذور ثقافة الغرب تنبع من فروع الثقافة العربية ، فإذا كان قه تمنى لأمته فيما سبق أن تكون قطعة من الغرب ، لكنه اليوم يريد لها أن تكون أمته هى أمته . انها أمة لبثت طول تاريخها تفتن لما

يدور حولها ، لا لتقف منه موقف الرفض ، بل موقف من يأخذ ليقننى ، ولم يكن عجباً أن تأفل شمس أثينا فتتولى الريادة من بعدها الاسكندرية ، وأن يبدأ الله العربى قديماً فى المدينة والبصرة والكوفة ودمشق وبغداد ، ثم تنهض القاهرة لتستقطب كل هذا ويمسك بالزمام فى دنيا الثقافة بين جنابات الأزهر الشريف .

لقد سجل زكى نجيب محمود هذه الاعترافات فى مقال له بعنوان « قلم يتوب » فى جريدة الأهرام بتاريخ ٩ ديسمبر عام ١٩٧٩ ، وكان قد كتب فى نفس الجريدة مقالاً آخر بعنوان « العروبة ثقافة لا سياسة » فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٩ بين فيه كيف أن عروبة العربى لا يصدر بها قرار ، بل هى « ثقافة » نحيها ، وليس فى وسعنا الا أن نحيها ، وعلى غرار ما قاله أرسطو حين قال انك لا تستطيع أن تنقض الفلسفة الا بفلسفة ، فإن زكى نجيب محمود يقول انك لا تستطيع - وأنت مصرى - أن تتنكر للعروبة الا بالعروبة ، وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك ، ما دمت تسوق ثمرتك عليها بلغتها ؟ وليست اللغة وسيلة تعبير وكفى (كما قد يظن) بل هى فوق ذلك عند أصحابها وسيلة « تفكير » ، فقوالب التفكير عند من كانت لغته هى العربية ، غير قوالب التفكير عند من كانت لغته هى الفرنسية أو الانجليزية أو غيرها ، ومن هنا استحالت الترجمة الكاملة من لغة الى أخرى الا على وجه التقريب .

وما يراه زكى نجيب محمود فى اختلاف اللغات من حيث عمق التأثير فى تكوين وجهة النظر وطريقة التناول ، يرى مثله فى اختلاف الذوق وفى اختلاف القيم من حيث درجة أهميتها على الأقل ، كما يتبدى ذلك كله فى الفنون وفى أسلوب العيش بصفة عامة .

ويحارب زكى نجيب محمود الوهم الذى قد يصيب بعض العرب بأن العروبة (التى هى ثقافة متميزة بخصائص معينة) تمحى كلما دبت خصومة بين رجال السياسة فى أقاليم الوطن العربى الكبير ، لذلك فإن الرؤية الصحيحة تحتم النظر الى الأمر من زاوية صناعات الثقافة لا من زاوية صناعات السياسة ، فإذا نبغ شاعر فى أى بلد عربى ، استمع لشعره كل عربى ممن يتابعون هذا اللون من الأدب ، وإذا شهدا شاد بالغناء فى مشرق أنضت اليه الأسماع فى مغرب : كان شوقى شاعراً للعرب جميعاً ، وكان طه حسين كاتباً للعرب جميعاً ، وكانت أم كلثوم شادية للعرب جميعاً ، وهكذا كلما نتجت ثقافة عربية رفيعة ، سقطت أمامها الحواجز بين الأقاليم ، وبرزت العروبة أمام الأسماع والأبصار كيانا واحداً موحداً .

ويؤكد زكى نجيب محمود على أنه ليس المطلوب للعربى إذا أراد الترقى ، ألا يكون عربيا ، بل المطلوب هو أن يكون عربيا جديدا ، أى يجمع بين الأصالة والمعاصرة فى وحدة فكرية سلوكية لا تعرف الانقسام ، ويخوض مجالات الطب والهندسة والفلسفة ، وكل فرع من فروع الأدب والفن والعلم والحضارة العربية .

هكذا رأى زكى نجيب محمود قلعه الذى شطط ذات يوم فى تطرفه نحو الغرب ، قد عاد آخر الأمر الى توبة يعتدل بها ، فيكتب عن عروبة جديدة تكون هى الثقافة التى تصب جديدا فى وعاء قديم ، أو تصب قديما فى وعاء جديد . فالعروبة هى مركب ثقافى نعيشه فى حياتنا اليومية ، ولا نستطيع أن ننسلخ عنه إذا أردنا ، وأن نستعيدة إذا أردنا . إن عروبة العربى ليست قميصا يلبسه إذا شاء ويخلعه إذا شاء . بل هى خصائص توشك أن تبلغ منه ما يبلغه لون الجلد والعينين . فهى مجموعة من القيم والعادات وطرائق النظر يتداخل بعضها فى بعض تتداخل الخيوط فى قطعة النسيج .

ولا يرى زكى نجيب محمود تناقضا بين عروبة العربى من جهة ومميزاته الإقليمية من جهة أخرى . فالمصرى مصرى وعربى معا كما يكون السودانى سودانى وعربيا ، والعراقى عراقيا وعربيا فى آن واحد . فليس على هذه الأرض كلها انسان واحد وحدانى الانتماء . وإنما الأمر فى هذا يشبه الدوائر التى تتدرج اتساعا وصغارا يتلوها ويشتمل عليها دائرة أوسع ثم هذه يتلوها ويشتمل عليها دائرة أوسع

إن الأمر هنا ليس قضية بدائل لا يصدق منها إلا بديل واحد ، بل هو مركب عطفى قد تصدق فيه جميع الصفات المطلوبة بعضها على بعض دفعة واحدة . فى هذا يقول زكى نجيب محمود :

« اننى مصرى عربى فى آن واحد . ومصريتى مميزات انفرد بها دون سائر العرب . ولعروبتى خصائص يشترك فيها مع سائر العرب ، على أن مصريتى وعروبتى كليهما ترتد آخر الأمر الى نسيج ثقافى بعينه ، وقولى أننى مصرى عربى ، معناه هو أننى أعيش ثقافة ، دائرتها الداخلية هى المميزات المصرية الخاصة ، ودائرتها الأوسع هى الخصائص المشتركة بين العرب أجمعين » .

وعندما يقول زكى نجيب محمود إن اللغة العربية هى أولى خصائص العروبة فإنه يقصد بذلك الى ما هو أعمق من مجرد عملية التفاهم بلغة

معينة ، وهو أن خصائص اللغة تكون هي نفسها خصائص أصحابها .
ومعنى ذلك أن أبناء العروبة على امتداد الوطن العربي الكبير قد جاءوا في
طرائق يلتفت على غرار ما تتميز به لغتهم من صفات .

أما ثانياً الخصائص التي تتألف منها عروبة العربي هي ميله الى
القفز السريع من الأفراد الجزئية الى تجريدتها وتعميمها في أنواع وأجناس ،
فهو لا يهمه - هذا الطائر - المفرد المعين الواقف هناك على ذلك الفرع
من تلك الشجرة بل يكفيه أن يعرف الطائر في عمومته من حيث هو نوع
بأسره من الأحياء . وهذا يتجلى في رسوم الطير والحيوان والنبات في
الفن العربي الذي يتعمد إهمال التفاصيل - كما هو الحال اليوم في الفن
التجريدي المعاصر - فكاننا بالفنان العربي يرسم تخطيطاً لطائر ، ولا يرسم
طائراً ، أو يخطط لغزالة ولا يرسم غزالة وهكذا . فهو في صميم تكوينه
العقل لا يعنى كثيراً بالأفراد أو المفردات ، وإنما يريد « الخلاصة » العامة
المجردة ليسهل حملها معه وهو مسافر في القلاة على ظهور الأبل .

ومما يتفرع عن هذه الخاصية في النظرة العربية ، ميل العربي الى
تكثيف المعنى في أقل حين ممكن من اللفظ ، ومن هنا كان حبه للمأثر
ولالحكمة المضغوطة في جملة قصيرة ، فهو يريد صميم اللباب لطير معه
في انتقاله السريع ولا يريد التفاصيل التي يثقل حفظها وحملها . وقد
بلغ ميل العربي الى التجريد دون الاهتمام بالأفراد من حيث هم أفراد
أن الشاعر العربي اذا تغزل في امرأة فلم يكن في معظم الحالات يقصد
الى امرأة بعينها ، بل ان غزله منصّب على « نوع » المرأة بأسره ، وكذلك
قل فيه اذا وصف جواداً أو بعيراً أو ماشئنت مما يتعرض لوصفه .

وثالثة الخصائص التي تجعل من العربي عربياً في نظره ، إيمانه
بأن الحضارة الصحيحة إنما تدار على محور الأخلاق ، فليس المهم فيمن
هذبته الحضارة أن يكون قوياً بسلامه ، ولا قادراً بماله ، بل المهم هو أن
يقوم التعامل بين الإنسان وربه ، والإنسان والإنسان ، على أنماط رسمتها
السماء لأصل الأرض ، وحيا عن طريق أنبيائها . وماكل حضارة جرت
هذا الجرى لأن هناك من الحضارات - ومنها حضارة هذا العصر - تجعل
أخلاقيها ثابتة من الأرض ، لاهايطة من السماء ، فالتقيم الاخلاقية في غير
العروبة ، قد يجعلونها أدوات لسعادة الإنسان ، أو وسائل لمنفعته أو
يجعلونها متمشية مع منطق العقل ، أو غير ذلك من التحليل والتعليل ،
وإنما جوهر العروبة فاغتراد بأن الخالق يشاء ويامر ، وبالمخلوق يطيع
بغير سؤال : هل تتحقق له السعادة في حياته هنا على هذه الأرض أو

لا تتحقق ، هل تأتيه المنافع بناء على سلوكه الذى أطاع به خالقه أو لانتايه
هل يرضى منطق العقل من ذلك السلوك أو لا يرضى ؟

ويتفرع عن هذه النظرة جانب هام فى الشخصية - كائننا ما كان
اقليمها من الوطن العربى - وهو أن العربى اذ يقابل بين الأفعال أو الأحياء
أو الأشياء التى يصادفها فى حياته الواقعة من جهة ، وبين مثلها العليا ،
من جهة أخرى ليستطيع تقويمها ، فهو انما يقابل بين طرفين ، كلاهما
واقع من كائنات هذه الأرض ، فهو يقيس هذا الفرد المعين من أفراد الناس ،
الى فرد آخر يراه مثالا للكمال ، و يقيس هذا الجواد أو هذه الناقة الى
جواد آخر أو ناقة ، وذلك لأنه لا يريد أن يقيس كائنات الدنيا الواقعة الى
تصورات عقلية لا وجود لها الا فى الأذهان . فكل الكائنات الأرضية زائلة
فانية ، ولا يجوز خلطها بكائنات سماوية من قبيل « المثل » التى تصورها
افلاطون وسار على دربه فى ذلك كثيرون .

ومؤدى هذا الفصل بين دنيا الأشياء ودنيا الأفكار أن العربى لا يريد
للأفكار أن تقع أسيرة للأشياء ، لأنه بذلك سيضع المطلق تحت رحمة
النسبى ومن ثم سيعجز عن مجاوزة ما هو واقع ليبلغ ما هو وراء الواقع ،
أى أنه لن يجاوز دنيا الفناء الى عالم الخلود ، فى حين أنه فى نظريته الى
الكون يطمح دائما الى الوجود المطلق متحررا من كل قيود النسبية
الدينيوية . لذلك يرى زكى نجيب محمود أن طيران الانسان بخياله الى
اللاتناهى ، قافزا من الواقع الى ما وراءه هو فى صميم الصميم من المركب
الثقافى الذى يطلق عليه اسم « العروبة » - انها طريقة للنظر خاصة بنا ،
وتميزنا عن سوانا ، سواء أ جاء مسقط رؤوسنا فى وادى النيل أم فى وادى
دجلة ، فى الجزيرة العربية أم فى بلاد المغرب ، فى أرض الشام أم فى
أرض اليمن .

واذا كان زكى نجيب محمود يعترف بأننا قد نجد ثقافات أخرى
تشارك العروبة فى هذه أو تلك من الخصائص المذكورة ، فانه يؤكد أننا
لن نجد لها مجتمعة كلها الا فى العربى وطريقته فى النظر الى الكون
والانسان . كما أن تجديده تلك الخصائص لا ينفى أن نحاول تغيير ما نريد
تغييره منها ، اذا وجدناه معوقا لنا فى حضارة جديدة لكننا حين نفعل ذلك ،
نكون بمثابة من يغير فى أصوله الموروثة . ذلك أن عروبة العربى هى وجوده
الثقافى المتميز التابع من هذه الأصول الموروثة .

ولعل أكبر اسهام لزكى نجيب محمود فى مجال الفكر القومى العربى
يتمثل فى كتابه « تجديد الفكر العربى » الذى صدر عام ١٩٧١ ، والذى
أوضح فيه بأن مشكلة المشكلات فى الحياة الثقافية المعاصرة للعالم العربى

ليست هي : كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيده ، اذ لو كان الأمر كذلك لهان ، فما علينا عندئذ الا أن نضاعف من سرعة المطابع ، ونزيد من عدد المترجمين ، لكن ليست هذه المشكلة ، وإنما المشكلة هي : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي يغيره يقلت منا عصرنا أو نفلت منه ، وبين تراثنا الذي يغيره تقلت منا عروبتنا أو نفلت منها ؟ انه لمحال ان يكون الطريق الى هذه الواعمة هو أن تضع المنقول والأصيل في تجاوز . ان من أخطر المهام الملقاة على عاتق المفكرين القوميين العرب أن يبحثوا عن السبيل الى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة .

وبالإضافة الى اجتهادات زكي نجيب محمود في هذا المجال ، فانه يطالب المثقفين والمفكرين القوميين العرب بحل هذه المعادلة الصعبة التي تجمع بين الأصالة القومية والمعاصرة العالمية ، وخاصة أن القومية العربية في نظره هي مركب ثقافي قبل أن تكون مفهوما سياسيا أو نظرية اجتماعية أو اتجاها اقتصاديا . فالثقافة العربية أشمل من هذا كله لأنها تبلور فكر الانسان العربي وسلوكه . واذا لم تحسم هذه القضية المصيرية، فستظل الشخصية العربية تحت رحمة المتغيرات الطارئة الوقتية سواء في الداخل أو من الخارج .

٧٧ - أمين مدني (السعودية)

لم تقتصر مجهودات أمين مدني وإنجازاته الموسوعية الثقافية على السعودية فحسب بل امتدت لتشمل كل تفاصيل الحضارة العربية وتطورات تاريخها العريق . فهو كمؤرخ ومفكر قومي عربي يرى أن دراسة التاريخ لا تعني بأمجاد الماضي وإلبكاء على أطلاله كما يفعل بعض المفكرين العرب تحت تأثير العاطفة القومية وحدها ، فالتاريخ عنده دراسة للحاضر والمستقبل لأنهما امتداد حي للماضي ، وعلى الإنسان العربي أن يستشف المعاني والدلالات الكامنة وراءه ، وأن يستخلص الدروس المستفادة منه حتى تكون حركته في المسار الصحيح ، يلتفق مع طبيعته وفكره وحضارته وعصره في آن واحد . من هنا كان تميز مؤلفات أمين مدني الموسوعية بالموضوعية الخالية من كل مبالغة أو انحياز أو قدح أو مدح .

من أهم أعمال أمين مدني موسوعته التاريخية الضخمة « العرب في أحقاب التاريخ » التي تنقسم إلى قسمين : « عصور ما قبل الاسلام » ، و « عصور ما بعد الاسلام » . وهو يركز على بدايات التاريخ العربي ومصادره وجغرافيته . وعلى الشعوب العربية والدول العربية . فمثلا ينقسم القسم الأول إلى خمسة أجزاء : التاريخ العربي وبدايته ، والتاريخ العربي ومصادره ، والتاريخ العربي وجغرافيته في العصر الجاهلي ، والشعوب العربية قبل الاسلام ، وأخيرا الدول العربية في عصور ما قبل الاسلام وسياستها وهذا القسم وحدة تقع أجزاءه في حوالى ثلاثة آلاف صفحة ، مما يدل على مدى المجهود المصنعي الذي بذله أمين مدني ، والذي دفع مؤرخنا مصريا كبيرا مثل محمد رفعت لكتابة يكتب إليه خطابا في ديسمبر ١٩٦٥ يقول فيه :

« أغتنم هذه المناسبة لأزجي اليكم التهنئة خالصة على ما وفقتم اليه في كتابكم من قدرة فائقة على البحث والتحصيل واستقراء الحقائق في مختلف مظانها في الموضوعات التي عالجتموها بما تطلو عليه من مسائل خلافية موغلة في القدم غارقة في الغموض ، فأجلبتموها وكشفتكم عنها الفطاء بأسلوبكم الشيق المنبئ عن نفحة مجدية باركت بحوثكم وأعمالكم » .

وعلى الرغم من ضخامة الموسوعة فإن أمين مدني حاول جهده أن يجمع بين الاستيعاب والإيجاز ، بحيث قدم صورة مصغرة واضحة لكل مرحلة من مراحل التاريخ العربي ، ولكل مصدر من مصادره ، ولكل رائد من رواده . وهو يعترف بأن محاولة الاستيعاب مع الإيجاز في موضوعات واسعة الأبعاد ، عميقة الأغوار ، متنوعة الأهداف ، تشمل التاريخ من عصوره المجهولة الى عصور الدراسات العلمية والتأليف المركز - لا تسلم من التفريط فيما لا يحق التفريط فيه رغبة في الإيجاز ولا تسلم من التكرار الذي يراه ضرورياً للاستيعاب حتى لا يضل القارئ طريقه بين متاهات التاريخ العربي وأغواره العميقة .

ولقد حرص مدني أشد الحرص على تجنب الشطط في تصحيح ما لابد من تصحيحه ، وفي التمسك بما يجدر التمسك به ؛ فإظهار الخطأ فيما رأى فيه خطأ ، والصواب فيما رآه صواباً - هو الذي جعله يرفض مرة نتيجة من نتائج الباحثين ويعترف مرة أخرى ببقية من الحقائق التي قدمها أولئك الباحثون أنفسهم . هذه الموضوعية العلمية الواضحة جعلت مدني يؤمن بأن الذي يخطئ مرة يمكن أن يصيب مراراً . فعلى سبيل المثال رفض مدني رأى جرجي زيدان في تحقيقه في موضوع مكتبة الاسكندرية وحرقها ، لكنه أخذ برأيه في كثير من بحوث الموسوعة .

وإذا كان مدني قد غارض عبد العزيز الدوري ، وحسين نصار ، وجواد علي ، وناصر الدين الأسد في بعض النتائج التي وصلت اليها بحوثهم في ميدان الحضارة العربية ، فإنه يجلب معارفهم ، ويقدر سبقهم ، ويكبر سعة اطلاعهم ، ويعترف بأن مؤلفاتهم كانت من مصادر موسوعته .

وأذا كان مدني قد تحدث عن التهم التي وجهت الى نصوص القدماء، وحلل مواطن النقص وثرثرات الضعف في معارف الرواد المتجلبية فيما أخذهم بعضهم على بعض ، وفيما كشفته الأبحاث الحديثة ، فقد نوه كذلك بفضل مصادر التاريخ ونصوصها القديمة . فعندما صرح القاري بما قيل عن الاستقار لم ينسها قيمتها التاريخية ، وعندما لفت النظر الى أناية نصوص الآشوريين والفراعنة في تحسين أمجادهم المحلية فإنه لم ينتقص من قيمتها الأثرية ؛ وعندما كرر القول عن الخيال الذي امتزج بالثرات

القديم - قال : ان لكل قصة تاريخية غارقة في الخيال والمبالغة اساسا تقف عليه في خضم المبالغة والظنون . وعندما ذكر ترجيح الروايات ومثاليها والطنن في الرواد ومصارعة بعضهم بعضا - سجل يجانب ذلك اعتراف المعترفين بفضلهم وثناء المقلدين لجهدهم ، كما أنه لم ينس ما ضبطه الكثيرون من المحققين في بحوث المستشرقين من أخطاء تختلف اسبابها ، كذلك لم ينس ما أضاف به الكثيرون من حقائق كان للمستشرقين الفضل في اظهارها .

ويؤكد أمين مدني أن الشكوى من سقم نصوص التاريخ العربي قبل الاسلام وبعده لا يزيلها غير جهد جماعي تهين له الدول العربية الثرية التفرغ والوسائل على جمع النصوص وتحقيقها ، وربط حلقات البحوث المتناثرة حتى تتبلور الفلسفة الشاملة الكامنة وراء التاريخ العربي بكل مراحل وعصوره ، وحتى تبرز الشخصية العربية القومية بكل التطورات الفكرية والحضارية التي مرت بها ، كي يمكن تدعيم إيجابياتها والتخلص من سلبياتها . وعلى الرغم مما يحيط بالنصوص التاريخية من تفسيرات وتاويلات لا تتميز كلها بالموضوعية العلمية ، فان لهذه النصوص قيمتها الأثرية على أقل تقدير ، ولا أحد يستطيع أن ينكر فضل التراث القديم على الباحثين في تاريخ الأمة العربية بصفة خاصة والشرق الأوسط بصفة عامة . وإذا كان التراث القديم يحتوي على الغث والسمين ، لكن الفضل يرجع اليه في الجهود التي بذلها مفسرو التوراة في كلامهم عن آدم وادريس ونوح وعوالم ما قبل الطوفان .

وتتسع فلسفة التاريخ العربي عند أمين مدني لتشمل كل الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية والفكرية والثقافية والعلمية والأدبية والفنية وغير ذلك من الأنشطة الحضارية . فالتاريخ عنده ليس مجرد سجل للأحداث المتتالية والوقائع المتتابة ، إنه الربط المنطقي بين الأسباب والنتائج حتى تتضح طبيعة مسار هذه الأنشطة ، ومن ثم يستطيع الانسان العربي أن يقيس خطواته سواء الى الأمام أو الى الخلف . من هنا كان اهتمام مدني بالأساطير والشعر في العصر الجاهلي ، فهذه ليست أنشطة وجدانية تهدف الى الاستمتاع بالخرافة أو التسلية بلغو الكلام ، بل هي مرآة تعكس روح الأمة في عصر من العصور التي تشكل التاريخ العربي برمته . ولذلك لا تهم نوعية الحقائق أو الخرافات التي وردت فيها ، ذلك أن المؤرخ يحاول القوص في أعماقها للخروج بالأنماط الفكرية والسلوكية التي كانت سائدة في فترة ما . وأحيانا يمكن استخلاص حقيقة تاريخية من أساطير وكتابات أدبية خيالية ، في

الوقت الذى قد يتعذر فيه استخلاص مثلها من واقعة تاريخية محددة ليست لها أبعاد متعددة وأعماق خصبة .

كانت هذه المنظرة العلمية الموضوعية التحليلية سببا فى اظهار التاريخ العربى بأسلوب عصرى قابل للمزيد من الدراسة . فلم ينكر مدنى ما فى روايات المؤرخين العرب القدماء من مبالغة وخيال ، لكنه لم يهضم حقهم ولم يضرب برواياتهم عرض الحائط . بل انه لم ينكر جهد الموالى والشعوبيين وانجازهم فى ميدان الثقافة العربية عامة والتاريخ خاصة . وكان من أهم انجازات مدنى فى هذا المجال أنه أثبت فى موسوعته أن العناصر غير العربية التى كان لها فضل على الثقافة العربية والتاريخ العربى - لم تخرج للثقافة العربية عن عروبتها ولغتها ، وانما الثقافة العربية هى التى أخرجتهم عن أعجبتهم ولغتهم . وهذا أكبر دليل على وعلمى على أن قوة الجذب التى تتمتع بها الثقافة العربية ، قد جنبتها السير فى فلك الثقافات الأعجمية ، وجعلتها مركز ثقل بالنسبة للحضارات التى اتصلت بها .

أما فى مسالك رواد التاريخ العربى ومناهجهم ، فإن مدنى يصحبنا فى رحلة ممتعة بدءا من المرحلة الأولى التى بدأت منها مسيرتهم متحدثين عن المواد التاريخية التى جمعوها لنا : الأنساب ، والجغرافية ، والتراجم ، وما نقلوه الى العربية من مؤلفات لها أثرها فى التاريخ والأدب العربى . لذلك كان من باب الضرورة العلمية أن تحتوى موسوعة أمين مدنى على تراجم بعض الرواد الذين أمست أقوالهم نصوصا للتاريخ العربى ، مع توضيح الدلالات القومية الكامنة فى حياة أولئك الرواد ومصادرهم وآثارهم . كذلك ذكر بعض المؤلفات التاريخية محللا أساليبها ومناهجها وموضوعاتها . وكان للمستشرقين ، والأثريين ، والجيولوجيين دراسة خاصة بهم فى الموسوعة طبقا للخدمات التى قدموها للتاريخ ومؤلفيه .

ويوضح مدنى المنهج الشامل الذى يتحتم على المؤرخ العلمى أن يتبعه فيقول ان المؤرخ الذى يميز عن ربط الفلسفة بالحركة أو الفكرة بالحدث ، يتحول الى مجرد مدون أو مسجل للأحداث الظاهرية فى التاريخ . لذلك يجب عليه :

« أن يبدأ بفكرة التاريخ ونصوصه الحجرية فى عصرها المجهول ، وينوه بالتاريخ الدينى الذى عرفته الأجيال من الأنبياء والرسل . ثم يسير مع فكرة التاريخ ونصوصه خطوة خطوة من مرحلة الى أخرى ، ويشير الى

النصوص على قدر ما اكتشفه بمنظاره ويعلق عليها في حدود ما يملكه من أدلة وشواهد .

ويعترف مدني بفضل من سبقوه من المؤرخين العرب فيقول ان التاريخ العربي - بلا مبالغة - هو في مقدمة التواريخ التي تناولتها دراسات علمية لم تغادر صغيرة ولا كبيرة الا ألقت عليها نظرة فاحصة مستقصية وانه على ما بذله جامعو التاريخ العربي من جهد في تقصى الحقائق - لا تزال الأضواء تسلط على قضايا التاريخ العربي وما زال النقاش فيها يتجدد ، وانه على ما فقدته المكتبات العربية من المؤلفات التي أحصاها ابن النديم في « الفهرست » وحاجي خليفة في « كشف الظنون » - فان ما وصل إلينا مثلاً حافلة بكل ما في الحياة الماضية من تجارب ، وما في التجارب من دروس ومواعظ ، وان هذا الشيء الكثير ما زالت تنميه دراسات الأجيال فتضيف اليه موسوعات حافلة بتحقيقات علمية كموسوعة جواد على ، وفيليب حتى وغيرهما من علماء التاريخ العربي .

ويرى أمين مدني أن النقد على كثرته ، وأن التحقيق على تعمقه لم يزيلا كل لبس وشك عن تاريخ أرض الأنبياء والمقدسات والحضارات ، أرض الطرق التجارية العالمية ، والموانئ البحرية الاستراتيجية ، والمعادن النادرة الغالية ، والأنهار التي تفيض خيراً وبركة - فما زالت هناك غوامض أفسحت مجال النقاش والتحقيق لطلاب الحقائق التاريخية ، وما زالت كل جولة يقوم بها الباحثون المحققون تنتهي بنتائج ذات نفع في معرفة الصواب والخطأ في حياة الراحلين الذين ورثنا بعدهم الأرض العربية بتاريخها ومقدراتها ، والتي سنورثها الأجيال القادمة كما ورثناها من أسلافنا - وسيناقش خلفنا هذه الحقبة التي تحملنا فيها تبعات التاريخ كما نناقش اليوم أسلافنا الذين تحملوا مسئوليات حقب الماضي وتبعاتها .

ويسجل أمين مدني للمؤرخين العرب القدامى ريادتهم في تأليف الموسوعات العلمية في شتى مناحي المعرفة . فلم يقتصر نشاطهم على الكلام عن التاريخ السياسي ونشوء الدول والشعوب مثل ابن جرير الطبري وابن كثير وابن الأثير وغيرهم - فمنهم الجغرافيون الذين قدموا لنا مؤلفات جغرافية لها قيمتها العلمية مثل « المسالك والممالك » و « صور البلدان » ومنهم : مؤلفون صنفوا في الحياة الاجتماعية مثل المبرد مصنف كتاب « الكامل » ، وابن عبد ربه مصنف كتاب « العقد الفريد » ، وابن قتيبة مصنف « عيون الأخبار » ، وأبو الفرج الأصفهاني مؤلف كتاب « الأغاني » ، ومنهم المؤلفون في اللغة ، ومنهم المؤلفون في الأنساب ، ومنهم المؤلفون في التراجم ، ومنهم المؤلفون في الشعر والشعراء - فكل واحد منهم ألف

موسوعة من تلك الموسوعات - هي جزء مكمل للتاريخ لا يستغنى عنه الباحثون في التاريخ العربي وأطواره .

وما فتئت المسيرة تتكبد المتاعب في الوصول الى حقائق الأحداث في ذلك الزمن الذي لم تكن فيه وسائل اعلام كوسائل الاعلام المتوافرة للدرج المعاصر - فكان من ذلك أن انحصرت المصادر السياسية في المقربين من رجال الدولة الذين وضعوا القضايا التاريخية في اطار يرضى المستولون عنها - أما المؤرخ العادى فلم يكن في مقدوره غير الكتابة عما يشاهده وربما يسمعه مما يتداوله ويفسره رواة الأخبار ، أما أسرار الدولة وخفايا مخططاتها فبعيدة عنه - كما هو الحال في عصر البرلمانات والأحزاب ، فما يبرم في الخفاء غير ما يناقش علنا في المجالس النيابية - أما في البلاد التي تخضع للديكتاتورية ورقابتها فإن المؤرخ يجد نفسه في موقف لا يحسد عليه . على أن المؤرخين في الوقت الحاضر يجدون فيما تديعه محطات الراديو العالمية ، وما تنشره الصحف المتحررة من الرقابة - من تصريحات وبيانات وتعليقات ما يكشف لها بعضا مما يبرم وراء الأبواب المغلقة .

بيد أن كل العقبات التي كانت تواجه المؤرخ العربي ، والصعاب التي كان عليه أن يتحملها - لم تكن عزيمة عن السير قدما بعلم التاريخ ، وعن العمل الدائب لتطوير البحوث التاريخية حسبما تقتضيه المناهج المتطورة مع الزمن ، فكما تطور تنظيم الموضوعات وتنسيقها ، تطور كذلك أسلوب المؤرخين ، فمن الانشاء المرسل الى الانشاء المسجع ، ثم التحرر من التسجيع وقيوده ، وبعد ذلك جاء العصر الحديث بما يحتمه من موضوعية علمية وحيادية تحليلية . وهذا ما نلاحظه في موسوعة أمين مدني « العرب في أحقاب التاريخ » .

وهذه الموضوعية العلمية هي التي جعلت مدني يلتزم بروح التواضع المفروض تواجده في الباحث المتجرد من كل أهواء شخصية ، وميسول نرجسية لا تخرج عن النظرة الذاتية الضيقة للأمور . يقول مثلا في ختام الجزء الثاني من القسم الأول « التاريخ العربي ومصادره » :

« انني لم أستوف موضوع نصوص التاريخ ومصادره شمولاً ودراسة ، وإن ما جاء في مباحث فصول هذا الجزء لم يثر الطريق جميعه من البداية الى النهاية - فالذي يسير مع التاريخ من بدايته لا يسلم من العثرات والاختطأ . والذي يبحث في المشكلات قل أن ينجو من الوقوع فيها ، فمن المحال أن يتبين من يسير في تلك الطريق الممتدة عبر مئات القرون . المعالم

جميعها ، ويضع العلاقات التي ترشد السائر الى منعرجاتها ومجاهلها والعقبات التي ما زالت قائمة فيها . فما جاء في فصول هذا الجزء - هو : بكل صراحة - محاولة قامت على جهد لم يدخر وسعا في ترقى المبالغة والاعتماد على المنطق ، ولم يقتنع بالقليل من البحث والاطلاع على المراجع والاستعانة بها . فانا لست متواضعا ان قلت : ان ما جمعته من نصوص وقدمته من نتائج - هو : وميض قد يفيد الذين يريدون السير في طريق مصادر التاريخ العربى ونصوصه ، والذين يريدون الاثبات بأطوار الحياة العربية التي ما زال الباحثون مشتغلين بسبر أغوارها ، وتفسير غوامضها ومعالجة قضاياها ، واصدار الأحكام على الذين تحملوا مسئولياتها منذ تجسد التاريخ العربى وبرز تحت الشمس .

٧٨ - نازك الملائكة (العراق)

نازك الملائكة رائدة في مجال الشعر العربي المعاصر وفي ميدان الدراسات النقدية الخاصة بالشعر . فقد أصدرت عدة دواوين مثل « عاشقة الليل » ١٩٤٧ ، و « شظايا ورماد » ١٩٤٩ ، و « قرارة الموجة » ١٩٥٧ ، و « شجرة القمر » ١٩٦٨ ، و « مأساة الحياة وأغنية للإنسان » ١٩٧٠ ، و « للصلاة والثورة » ١٩٧٥ . وفي ميدان النقد أصدرت « قضايا الشعر المعاصر » ١٩٦٢ ، و « شعر على محمود طه » ١٩٦٥ . وعلى الرغم من أن نازك الملائكة جسدت وجدان الإنسان العربي في أعمالها الشعرية سواء على المستوى الذاتي أو المستوى القومي ، فإنها اعتبرت بصفة عامة فنانة وشاعرة وناقدة أدبية . لم تضيف الى مجال الفكر القومي العربي . اضافات مباشرة . ولكن الشيء الكثير أن نازك الملائكة أصدرت في عام ١٩٧٤ كتابها القومي « التجزئية في المجتمع العربي » الذي شغلت به ركنا هاما في مكتبة الدراسات القومية العربية ، والذي قدمها كمفكرة عربية واعية . تماما بقضايا وطنها القومية بنفس درجة وعيها الفني بصفة عامة والشعري بصفة خاصة .

فقد دار الباب الأول في الكتاب حول قضايا المجتمع العربي وعلى رأسها التجزئية ، وسلبية المرأة العربية والمآخذ الاجتماعية الأخرى على حياتها ، ثم طريق الإنسان العربي الى فلسطين . وعالج الباب الثاني قضايا القومية العربية في حياتنا المعاصرة ، وموقف المتشككين منها ، ثم الانتطاء الشائنة في تعريف الأدب القومي ، أما الباب الثالث والأخير فقد حلل العلاقة العضوية بين الأدب والمجتمع من خلال محاولات الغزو الفكري ، والمحاذير المرتبطة بترجمة الفكر العربي ، ودور الأديب في

مجتمعه ، ثم دراسة للأغاني العراقية ومضامينها الفكرية مثل العطش والتعطش وشخصية الآخرين .

والتجزئية التي جعلت منها نازك الملائكة عنوانا لكتابتها ، ظاهرة اجتماعية عامة تسيطر على الفكر العربى والحياة العربية ، حيث نجد الفرد بصفة عامة بفصل مالا ينفصل فيقع نتيجة لذلك فى تناقضات واضحة ومشكلات ما كان ليصاب بها لولا هذه التجزئة فى ما لا ينبغي أن يجزأ . فهناك مثلا التجزئية فى فكرة الحرية ، ذلك أن الناس يحسبون أن من المسكن أن يكون الرجل حرا كل الحرية بينما المرأة أسيرة القيود لا تملك حق أبداء الرأى ولا حق الحياة الكريمة ، ولواقع أن عبودية المرأة لا بد أن تؤثر فى حرية الرجل تأثيرا واضحا . فمن المستحيل أن يكون الرجل حرا وهو ممنوع من انشاء صلات أخوية ودية كريمة مع مجموعة من النساء المتصفات بالحرية المشروعة .

وهناك التجزئية التي تفرق بين القول والعمل ، بين النية والتطبيق ، بين الفكر والحياة . تقول المرأة انها حرة كاملة الحرية ، ثم لا تلاحظ أن دور الأزياء تستعبدتها وتسلبها كل حرية ممكنة ، لأنها مضطرة إلى أن تلبس ما يفرضه عليها مصمم الأزياء العابت . هناك أيضا التجزئية التي تفصل اللغة عن الأخلاق ، فإن الجمهور العربى يتوهم أن لا علاقة بينهما ، فى حين أن المجتمع الذى يقول أكثر مما يفعل يعتاد الاسهاب والتطويل فى الكلام لأنه يشعر بكذب الفاظه فيميل الى تأكيدها بالاطالة .

وتقصّد نازك الملائكة بالتجزئية جنوحنا الى عزل الظواهر عن بعضها ودراستها مفصولة وكأننا نفترض أن حياتنا تتكون من مجموعة من المجالات المتضاربة التي اجتمعت مصادفة فى خليط . فقد اعتدنا أن نلتقط من كل مستوى من مستويات الفكر نقطة نسلط عليها الضوء وندرسها معزولة عن سائر النقاط ، قبدلا من أن ندرس مشكلاتنا باعتبارها محصلة لمختلف القوى نعمل على عزل هذه القوى عزلا قاطعا ، فنتناول اللغة وكأنها عنصر مفصول عن الدين ، ونرى للسياسة كيانا منفصلا عن قضايا الفن ، وبخيل البنا أن العلوم دائرة معارضة لدائرة الآداب ، وتلوح لنا الشئون الاقتصادية بعيدة عن شئون الجمال والعواطف . وهكذا تنتهى بنا كل دراسة الى زاوية ضيقة تصدر عنها أحكاما مصطنعة تزيدنا حيرة وإرباكا . ذلك أننا نكاد ننسى أن حياتنا ليست فى حقيقتها غير ترابط متين يشد هذه العناصر كلها فى وحدة وثيقة ، حتى تكاد كل

ظاهرة تحتوى فى عالمها الأصغر على صورة كاملة للظواهر الأخرى - انه بين مختلف العناصر التى تتألف منها حياة المجتمع علاقة تشبه قانون السبب والنتيجة ، فكل عنصر إنما هو نتيجة للعناصر الأخرى وسبب لها أيضا .

ان المظهر الأول للتجزئية فى المجتمع العربى هو أنه ما زال فى صميمه مجتمعاً محافظاً ، على الرغم من كل ما اعتراه من تطور فى المظاهر فان التطورات قد دهمته كما تدهم موجة جارفة فانفمس فيها دون أن يغير اتجاهه الداخلى . ومن ثم فان النواة ما زالت تحتفظ بشكلها على صورة تقاليد اجتماعية بالية . أى أن الذى تغير هو الظروف فحسب ، أما الأسس فبازالت هى الأسس التى عرفها العوام من أجدادنا منذ قرون طويلة . والمحافظة فى حد ذاتها ليست عيباً ولذلك فهى تنقسم الى مرتبتين ، مرتبة يكون فيها الإنسان المحافظ مختاراً يحكم حاجاته فى موقفين فيختار أحدهما ، ومرتبة أخرى سلبية تصبح فيها المحافظة إجبارية ومفروضة فرضاً . فالمرتبة الأولى ايجابية يختار فيها المجتمع ما يلائمه من نظمه السالفة وقوانينه القديمة وهذه قد تكون صفة المجتمعات الفتية العاملة الناهضة . أما المرتبة الثانية فهى ملازمة للمجتمع الهرم ، أى أنها ضرب من الشيخوخة وامتدادها عبر القرون يتضمن فصلاً تاماً بين ظروف أمة ما وتقاليدها .

ويرغم المظاهر المتعددة لمأساة التجزئية فى حياة المجتمع العربى ، فان نازك الملائكة ترى فى القومية العربية - كعقيدة وسلوك - الحل الأمثل لكل السلبيات والكوارث المترتبة على هذه التجزئية . فالقومية العربية - مهما كان تعريفها - تنمو فى قلوبنا ، بمعزل عن وعينا ، وتختلط بكل قطرة من دمائنا ، وترسب فى عظامنا وتتصلب معها . وسواء أسمعنا بها ، واعتدينا الى اسمها ، أم بقينا على جهل تام بها ، فنحن نحتميها فى أعماق كيأنا . وما ذلك الا أنها محصلة الاندفاع المفوق للحياة نفسها ، فهى كالزهرة تنبت على الشجرة لمجرد أن هناك تربة وغذاء وماء ، لمجرد أن هناك حياة . فما تكاد الانسانية توجد حتى تبدأ القومية . وكما أن الحياة تنمو بالشمس والغذاء والهواء فكذلك ينمو الشعور القومى فى دماء الانسانية الحية . ان شمسنا العربية تسكب دفئها القومى فى دمائنا منذ الطفولة . ونحن عرب ونحن قوميون لمجرد أننا عشنا حياة طبيعية ونمونا مع الضوء والنسيم الحر والخضرة . والحق أننا اذا أردنا أن نضيق القومية العربية الى درجة نحصرها فلن نتردد فى أن نعرفها بأنها الحياة القومية العربية ، الحياة الانسانية كما تتجلى فى هذه القيمة الشخصية الموهوبة من المآل

وتقف نازك الملائكة عند مضمونين يحتويهما هذا التعريف الذي يساوى القومية بالحياة ذاتها . المضمون الأول يؤكد أن القومية العربية دارث في كياننا لا مهرب لنا من أن نحمله ونخضع له ونطبع به . انها نافذة وواقعة ونحن في داخل حدودها ، وهي تحيط بنا وتتضمننا وتشتمل علينا . فايئنا اتجهنا ومهما اعتنقنا من الأفكار فنحن قوميون وعرب ، شئنا أم أبينا ، تلك هي صفتنا الحقبة التي يتحكم قانونها فينا . ان الطفل العربي يصبح قوميا بمجرد أن يولد والانسانية عموما تكتسب صيغة القومية بمجرد أن تكون حية تتحرك وتتغذى وتبدع . ومايكاد المرء يصفى الى متطلبات الحياة والقطرة في نفسه حتى يصبح قوميا . ومن المؤكد اننا لو جردنا أي عربي من قيوده وتصنعاته والتواءات تربيته ، لوجد نفسه عربيا قومي الاتجاه .

أما المضمون الثاني لتعريف نازك الملائكة بأن القومية هي الحياة ، فانه يسبغ على القومية ما للحياة من ضرورة . فهي مطلوبة لأننا لانستطيع أن نعيش بدونها ولأن المجتمعات لا تقوم على شيء غيرها . ولعل أكبر دليل على ضرورة احساس القومي هو أبسطها على الاطلاق . ذلك شأن الحياة . يمكن أعرق ما فيها من عمق ، في أبسط ما فيها من بساطة . وقد ألف الانسان . أن يعقد الأمور فيبحث دائما في ماهو بعيد بدلا من أن يلقي نظرة حوله : وهكذا رحنا نبحث عن مبررات احساس القومي بعيدا عن ذاتنا مع انها تكن فينا نحن قبل أي موضع آخر . ذلك أن مجرد وجود احساس ما ، يدل حتما على أنه ضروري لا يمكن الاستغناء عنه . والواقع أن الوجود والضرورة هما شيء واحد لا يمكن تقسيمه الى اثنين . ان ما هو موجود انما كان موجودا لمجرد أنه ضروري . ذلك هو القانون . وما دامت القومية العربية شيئا واقعا محتوما على كل انسان ولد في هذه المنطقة وعاش فيها ، فنحن لانحتاج الى أن ندعم ضرورتها بأي دليل غير وجودها . وقد أصبحت هذه القومية حاجة طبيعية بيولوجية ينبغي أن تتحقق كي يستطيع الانسان العربي أن يحقق وجوده ويعطي الحياة أوسع عطاء يتاح له .

ويتجلى بعض وجوه هذه الحاجة الطبيعية في حاجة الانسان الى المشاركة . فالشعور القومي يستند في جوهره الى الانسجام الطبيعي القائم بين الناس الذين يعيشون في بيئة واحدة ، ويتحدرون من ظروف تاريخية واحدة . وهذا الانسجام ضروري من ضرورات الحياة فنحن في حياتنا اليومية نحتاج الى أن نجد أناسا يفهمونا ويشاركونا عقائدنا وحساساتنا وآراءنا . ونحن نبحث عن هؤلاء الناس بعجا دائما لما نكاد

نجد من يشبهنا حتى نندفع نحوه بغريزة خفية محتومة • وغالبا ما يشعر الإنسان بالضيق والاضطراب اذا أحس أنه في وسط يخالف نزعاته ورغباته العميقة الكبرى • والمثل البسيط الذي يقول ان الطيور على أشكالها تقع ، يوضح قانونا أساسيا من قوانين الحياة نفسها • وكلما كان الانسجام أكبر وأوسع مدى كانت الرابطة أوثق وكان ثباتها في وجه أعدائها أيسر •

هناك أيضا الحاجة الى البذل العاطفي • والإنسان مجهز بقدرة عظيمة على الانفعال في مختلف الاتجاهات ، ويحتاج الى التنفيس عن طاقته الانفعالية والتخلص منها والا أصبحت عبئا عصبيا ثقيلا يهبط كيانه ويصيب توازنه النفسي بالاختلال • والمحبة بمختلف وجوهها ومراتبها هي السبيل الأعظم لانفاق هذه الطاقة المشحونة من الأحاسيس • فالإنسان مخلوق محب وهو لا يقوى على الحياة ما لم يحب كثيرا من الناس وكثيرا من الأشياء مختلف أنواع الحب • هذه الطاقة من الحماسة والمودة تبحث أبدا عن مصب فتجد متنفسها في أنواع الصداقات والعلاقات الفردية التي يدور كل فرد في فلكها وتنسج حتى تتخطى الحدود الفرعية فتتجه الى الدوائر الأكبر حين تلتقي بالشعور القومي •

والقومية تعمق انسانية الفرد وتوسعها في مختلف الاتجاهات ذلك أن الإنسان • حين يشعر بأنه فرد في جماعة كبيرة مقتدرة عديدة الملايين ، يكتسب إحساسا بقوة روحية هائلة وباتساع وامتداد بأذنين ليس لهما حدود • وما من شيء يلهب ملكات النفس مثل هذا الإحساس بالقوة والثقة والامداد ، ان الروابط الوثيقة المرفهة التي تشد عشرات الملايين من العرب ، تخلق منهم جماعة بكل ما في هذه الكلمة من مدلولات اجتماعية • وكل جماعة قوية ، خاصة اذا كانت جماعة متجانسة دما وتاريخا ولغة وتقاليده • فالعروبة ليست مجرد فكرة وإنما هي كيان وحياة •

وتختم نازك الملائكة بحثها بأن ضمان المجتمع القومي لهذه الحاجات الطبيعية الثلاث في حياة الفرد يجعل القومية العربية سبيل حياة للفرد وللجماعة معا • فنحن نحس الحاجة اليها كما نحس الجوع والعطش والحنين • ان جوع العروبة في نفوسنا لهو الذ أنواع الجوع وأحبها لأنه الجوع الاسمي الذي يركز الى عطش الاكتمال وحرقة الحياة نفسها فلا سعادة لنا من دونه ولاغد ولا انسانية •

٧٩ - حسين مؤنس (مصر)

ان من يتتبع الفكر القومي عند حسين مؤنس يتضح له أن تطور هذا الفكر كان دائما في صالح القومية العربية . فعندما أصدر كتابه « مصر ورسالتها » في عام ١٩٥٥ كان متحمسا تماما لنظرية البحر الأبيض المتوسط التي تفصل مصر عن جذورها العربية وتربطها بحضارات حوض البحر الأبيض المتوسط . لكنه عندما أصدر الطبعة الخامسة من الكتاب نفسه في عام ١٩٧٦ ، أى بعد أكثر من عشرين عاما من صدور الطبعة الأولى ، نجد تغييرات وتعديلات فكرية جذرية أدخلها حسين مؤنس على هذه الطبعة الخامسة بحيث أعلن عودته الصريحة الى الخط القومي العربى ، وذلك على الرغم من أنه ترك الأجزاء الأولى التي تدور حول نظرية حوض البحر المتوسط بدون تعديل .

ويبدو أنه لم يكتف بهذا التأكيد لفكره القومي العربى ، فكتب مقالا في جريدة « الأهرام » بتاريخ ٢٠ ابريل ١٩٨٠ تحت عنوان « مصر والواقع العربى الجديد » وفيه أوضح أن مصير مصر من مصير الأمة العربية . وإذا دل هذا التطور الذى حدث للفكر القومى عند حسين مؤنس على شئ ، فإنه يدل على قوة الجذب ومركز الثقل اللذين يتمتع بهما الفكر القومى العربى برغم كل المواقف والسلبيات والاحباطات .

فى الطبعة الأولى من « مصر ورسالتها » ١٩٥٥ كان حسين مؤنس يصر على أن تاريخ مصر هو تاريخ البحر المتوسط على وجه التقريب بحيث نستطيع أن نوجز تاريخ البحر المتوسط فى تاريخ الإسكندرية ، أى أنه فى حقيقته بحر سكندرى ، أعطى الإسكندرية مالم يعطه غيرها ، وأفاد

منها ما لم يفد من غيرها أيضا . بل يرى حسين مؤنس أن ،صلة بين
الاسكندرية وحوض البحر المتوسط صدى بعيد في تاريخ مصر ، ولها
نصيبها من رسالة مصر كلها .

وبعد أن أشار الى ما أسماه دخول عنصر جديد في تاريخ مصر ،
هو العنصر الآسيوي قال :

« غلبت آسيا على مصر خلال ما يزيد على ألف ومائتي عام لم تتخللها
الا فترة انقطاع واحدة : عصر البطلمة الذي أعاد الى مصر البحرية مقامها ،
وجعل هذا البحر مركزا للبحر الأبيض كله . أما الباقي فموجات آسيوية
يلي بعضها بعضا . آخرها موجة الأتراك العثمانيين التي لم تنته الا عندما
غزا الفرنسيون مصر عام ١٨٧٨ ، وانفتح باب البحر الأبيض على
مصراعيه ، واتصلت مصر به اتصالا مباشرا وثيقا ، واستعادت مصر
مكانها بين دول العالم بالتالي » .

ويرى حسين مؤنس أن ثلاث قوى تنازعت تاريخ مصر : أفريقيا
وآسيا والبحر الأبيض ، وأن القوة الأولى تلاشت في منتصف الدولة
الحديثة من تاريخ مصر القديم ، وأما الثانية فقد فرضت على مصر فرضا .
أما القوة الثالثة وهي البحر الأبيض فهي العنصر الأساسي في تاريخ مصر
التي ولدت أفريقية لكنها لم تلبث أن صارت بحرية مثلها في ذلك كمثل
اليونان والرومان . فقد أقبلوا من قلب القارة الأوروبية ، ثم اجتذبهم
البحر وأخضعهم لسلطانهم وحملهم تراث حضارته ، التي هي الحضارة
الراهنه .

ولعل الخطأ الذي وقع فيه حسين مؤنس أنه تصور أن علاقة مصر
التاريخية بالبحر المتوسط معناها انقطاع صلتها الحضارية بالشرق
بصفة عامة والأمة العربية بصفة خاصة . فمن العسير أن نجد في عالمنا
هذا أمة ذات انتماء حضارى واحد لا يشوبه امتزاج بحضارات أخرى .
بل إن معظم البلاد العربية تطل على حوض البحر الأبيض ابتداء ببلدان
وانتهاء بالغرب ، لذلك فإن السواحل العربية تزيد على السواحل الأوروبية
حول هذا البحر . ومعنى هذا أن البحر المتوسط يشكل جزءا هاما في
تاريخ الأمة العربية كلها وليس في تاريخ مصر فقط ، مما يمنع جانبنا من
الجدوايب المميزة للحضارة العربية . وبهذا يمكننا القول بأن جزءا كبيرا
من تاريخ البحر المتوسط ينتمى الى تاريخ الأمة العربية وليس العكس
كما يدعى حسين مؤنس حين ينادى بأن مصر مجرد كوكب من الكواكب

السيارة في فلك هذا البحر ، لدرجة أنه لم يكن على مصر شيء ، قدر انصرافها عن جبهة البحر المتوسط .

وعندما يتكلم حسين مؤنس عن حضارة الغرب فانه يعتبرها حضارتنا لأنه يعتقد بأن علاقات مصر بنا يليها شرقا . كانت قليلة جدا ، في حين كانت علاقاتها المتصلة مع أمم البحر الأبيض ، وكان مجال حياتها أيضا حوض ذلك البحر . وحضارة الغرب في نظره ليست سوى الحضارة المصرية القديمة متطورة في اتجاه واحد مستقيم ، وما هي الا غرس أيدى الفراغة وامتداد لهذه الحضارة الباهرة التي قامت على ضفاف النيل . ولن يملأ فراغنا في عالم البحر المتوسط غيرنا ، فنحن ملتقى الشرق بالغرب ، ونحن نقطة الاتصال بين قارات ثلاث ، ونحن وحدنا نستطيع أن نقوم رسلا بين الجانبين ، اننا لسنا من الشرق ولا من الغرب ، وإن كان لنا في كل منهما نصيب .

ويهاجم عبد الرحمن البزاز هذه النظرية بعنف في كتابه « هتمة قوميتنا » ١٩٦٣ لأنه يرى أن نظرية حوض البحر الأبيض المتوسط تربط مصر الأمم بالجغرافيا دون عناية بتكوينها البشرى ، والقوى الحقيقية الفعالة في تكوين الأمم الحديثة من لغة وأدب ومقومات حضارية ومعنوية . وبصرف النظر عن بحس حسين مؤنس للحضارات الأخرى التي قامت في كل بقاع الدنيا خارج محيط حوض البحر الأبيض المتوسط ، فإن البزاز يركز بصفة خاصة وأساسية على خطر هذه النظرية على فكرة القومية العربية ذاتها ، ومعارضتها الأساسية لها في الصميم . فهو حين يعدد الآسيويين - بما في ذلك العرب - غرباء عن مصر ، وبعد الأصول الأفريقية للمصريين القدماء قد ذوت في تيار البحر الأبيض المتوسط ، ويشيد بحضارة الغرب الرابضة التي يراها حضارة مصر القديمة ذاتها بعد أن تطورت ونمت مع الزمن على جنبات حوض البحر الأبيض ، لا يراه البزاز يقيم للقومية العربية وزنا يذكر .

كان هذا في الطبعة الأولى من كتاب « مصر وزسالتها » لكن حسين مؤنس في « الطبعة الخامسة » يقول :

« أما رسالتنا في عالم العروبة فواضحة المعالم ، ونحن مدركون لها محققون لجوانبها والحمد لله . فهؤلاء هم أبناءنا يحملون النور إلى كل ركن من أركان هذا العالم العربي ، وما نحن لا نلحق وسعنا في سبيل التعاون مع اخواننا العرب ، للوصول بنا إليهم إلى حيث نحب ويحبون » .

ثم يطالب حسين مؤنس العالم العربي بالوحدة الحقيقية الفعالة المتمثلة في جبهة حضارية سياسية واحدة لأن الصراع العالمي اليوم صراع جبهات وكتل لا صراع دول ووحدات ، وأى دولة تنفرد بنفسها أو تنحرف عن طريقها يصيبها العطب ، حتى أمريكا على ضخامتها وقوتها تحاول أن تتجدد مع غيرها وتستعين به لتشد جبهتها في ذلك النضال ، فما بالك بنا نحن ؟ ثم اننا ينبغي ألا ننسى أن سبيل القوة الوحيد لنا جميعا هو أن نتحد وأن نتأخي ، وأن نبدو للعالم كله جبهة لا تشوبها ثغرة . فإذا انفصلت دولة من دولنا ، وأغراها غيرنا بهذا الكسب أو ذاك ، أو خدع رجال السياسة فيها بنظريات في الاستراتيجية والسياسة الدولية تقول أنها في حاجة إلى أن تتحد مع الدولة الفلسطينية ، إذا جازت هذه الحيلة وانفصلت هذه الدولة ودخلت في نطاق جديد ، فقد تخلت عن قواعدها الحقيقية وانحرفت عن طريقها وتعرضت للأخطار . لهذا يبرز حسين مؤنس حتمية السعي إلى الإبقاء على هذا العالم العربي متحدا لخيره ولخير مصر ، كجزء من أجزائه ، وبديهي أننا لا نرجو بعد ذلك شيئا ، وحسبنا أن نضم إلى صفوفنا اخوتنا العرب ونسير معهم في طريق واحد كالبنين المرصوصين .

ويبدو أن حسين مؤنس أراد أن يزيل من الأذهان تماما ارتباط فكره القومي بنظرية حوض البحر الأبيض المتوسط ، فكتب في « الأهرام » مقالا بعنوان « مصر والواقع العربي الجديد » بتاريخ ٢٠ أبريل ١٩٨٠ أوضح فيه أن إيمانه بالقومية العربية إيمان مبدئي وأساسي وقديم وراسخ . لم يتخل عنه في يوم من الأيام . يقول :

« في كل ما يتعلق بوجود الإنسان ومصيره وعقيدته ومسئوليته عن وطنه والدور الذي يمكن أن يقوم به للوفاء بهذه المسئولية ، في هذه الموضوعات كلها ينبغي أن يكون للإنسان الوعي بقدر نفسه رأى ثابت لا يتغير ، لأن هذا الرأى الذى يصنع كيان الإنسان نفسه وصورته ويحدد مكانه في وطنه ، ذلك أنه ليس مجرد رأى يمكن أن يتغير ، إنما هو موقف يتخذه الإنسان من الحياة جملة ويثبت عليه ، ولا يجوز له أن يتخلل عنه إلا إذا تخلل عن شخصيته واحترامه لنفسه واحترام الناس إياه . وليس هذا رأيا خاصا بى . ولا هي فلسفة حياة تصدر عني . وإنما هو رأى قرره عدد من كبار صنّاع الفكر الإنساني آخرهم جان بول سارتر . »

من هذه المسائل الإنسانية التي حددت موقفى فيها من زمن بعيد مسألة موقفنا نحن المصريين من العروبة . . فنحن عرب ولا يمكن إلا أن

نكون عربا • ولا نحن نستغنى عن العرب ولا العرب يستغنون عنا •
لأننا منهم ولهم وبهم •

هذا هو موقف حسين مؤنس المحدد الواضح من قضية القومية العربية ، انه موقف تبلور نتيجة للدراسة والخبرة والاحتكاك المستمر بالواقع العربى • فالعروبة فى مصر ليست مجرد احساس بل وجدان وكيان ، وسلوك المصريين فى كل حالة لا يمكن الا أن يكون عربيا • ولا يؤثر فى هذا الوجدان أو الكيان أن المصريين القدماء قبل الفتح العربى كانوا فراعنة • حقا لقد صنع الفراعنة تاريخا ونظاما وحضارة عبرت القرون وما زالت حية الى اليوم ، لكنها فى آخر الأمر جزء من التراث العربى العام ، فهى من صنع شعب عربى ، وهى تؤكد ما نقوله اننا نحن العرب نصنع التاريخ منذ الأزل ، ولا نزال نصنعه حتى يطوى الله الأرض وما عليها •

ويعتقد حسين مؤنس أن أخطر حقبة فى سبيل سيادة القومية العربية تتمثل فى المساجلات الكلامية التى تضيع جهدنا وتصرفنا عن الطريق السليم ، وتشوه صورة العرب فى عالم اليوم • بل ان هذه المجادلات العقيمة تنسينا أن العرب ناسا كثيرين من أهل العقل والحكمة والنظر السديد ، يعرفون تماما أن مصر مصر لا يمكن أن ينفصل عن مصر الأمة العربية ، فالجزء لا ينفصل بطبيعته عن الكل ، ومستقبلنا جميعا هو مستقبل واحد ، أيا كان هذا المستقبل • ان أهل مصر عرب ، ومهما حدث فلن يكونوا الا عربا ، ومهما حدث من خلاف فسيجمعنا القصد كما جمعنا الماضى • فهذه كلها خلاصات مؤقتة من النوع الذى يحدث بين أفراد الأسرة الواحدة •

٨٠ - حازم زكى نسيبه (الأردن)

يعد حازم زكى نسيبه من المفكرين القوميين العرب الذين يربطون ربطاً حضارياً بين مفهوم القومية العربية والشكل الذى يمكن أن يتخذه المستقبل العربى . ففي دراسته الأكاديمية « القومية العربية : فكرتها - نشأتها - تطورها » (١٩٥٦) يوضح أن الدراسات التى كتبت عن الماضى العربى تزيد كثيراً على تلك التى تناولت حاضر العرب ومستقبلهم . وهو يعترف بأن اهتمام الباحثين واقتنائهم الكثيرين منهم بالتراث العربى الإسلامى الكلاسيكى أمر طبيعى يسهل ادراكه ، ولا يجوز الحط من شأنه . والنتائج التى أفضت إليها تلك الأبحاث الشاقة ، إنما هى ماثرة رائعة من مآثر الدراسات العلمية الحديثة ، لأنها ركزت الأضواء الموضوعية على الحياة والفكر والعقائد لشعب كان اسهامه فى الحضارة الانسانية غير قابل للجدل . لكن نسيبه يتساءل :

« أفلا يستحق عرب العالم المعاصر ، الأحياء ، شيئاً من الانتباه الذى استرعاه أجدادهم الأقدمون ، وظهر فيما بذل الباحثون المحدثون من جهود ؟ صحيح أن للعرب المعاصرين لا يزالون فى مرحلة تخبط ، وهم يجاهدون فى سبيل شق طريق لم تستتب معالمها ، للوصول الى نظام جديد ، وأنه لواقع أيضاً أنهم الآن متقبلون ، (وسيقبلون الى أمد ما ، متقبلين) لما تقدمه المعرفة الانسانية العامة المشبعة ، أكثر من كونهم مسهمين فى زيادتها ، ومع ذلك فإنهم يستحقون فى الوقت نفسه أن يكونوا موضع رعاية ودرس ، لسببين اثنين :

١ - أنهم شركاء فعالون فى ذلك الصراع التاريخى بين مختلف الحضارات ، الذى قد يؤدى الى بزوغ عصر جديد فى التخطيطات السياسية والعقائدية لعالمنا المعاصر .

٢ - ان على أجزاء العالم الباقية ، أن تتعامل مع العرب الأحياء ،
لا مع عرب العصور الغابرة .

ويؤكد نسبيته على أن أفكار العرب المعاصرين وعقائدهم ، تتباين في جوهرها مع أفكار أسلافهم وعقائدهم ، يرغم أن الماضي تغلغل بخصائص في الحاضر ، تغلغلا تتفاوت درجاته وتعدد طرقه . وما دامت تلك هي الحال ، فإن النزعة إلى تصوير العرب في صورة راكدة ، ورسوم منقولة - وهي التي تظهر دوما في أوساط الباحثين عن العرب المحدثين - إنما هي نزعة مشؤومة ، أن لم تغل عظمة التضليل . وهل نعجب بعد ذلك ، أن تكون القومية العربية قد أسى فهمها ، وامتنع قدرها ، ولقيت المعارضة من قبل الشعوب الغربية ؟

وقد أدى مفهوم نسبيته العلمي للقومية العربية إلى إعادة النظر ، بروح ناقدة ، في مختلف المواقف التي استخدمت في دراسة القومية وتقييمها . ونادى بانتهاج أسلوب يمزج بين الطريقتين : التجريبية والنظرية مزجا متوازنا : وهذا ما أسماه أسلوب المعالجة بالمقارنة ، واعتبره أحسن الطرائق وأجدها .

وتبين اهتمام نسبيته بالجانب التاريخي من نشأة القومية العربية بأن أهل ذكر الحوادث بترتيبها الزمني ، لأنه يرى الدلالة الحقيقية للقومية تكمن في الأحداث المهمة البارزة والملمح والاتجاهات العامة ، وليس في مجرد التسلسل الميكانيكي للأحداث التاريخية . وهو يعتقد أن هذه الأحداث المهمة والاتجاهات العامة تتلائم بدقة مع وضع الأهرام الراهنة أكثر مما هو الشأن في تعيين الحوادث والتواريخ . ويرى أن القومية العربية المعاصرة تصدر عن ثلاثة ينابيع مرتبطة بدورها بثلاثة عصور رئيسية عصر ما قبل الإسلام ، والإسلام ، والعصر الحديث . وهذا التقسيم في نظره - عقائدي (أيديولوجي) أكثر مما هو ترتيب زمني ، ولا يعني انفصال هذه العصور بعضها عن بعض ، بل يعد مجرد علاقات على امتداد واحد .

وفي صياغة مفهومه للقومية العربية ، اعتمد نسبيته على مصدرين رئيسيين : الأول تراث الماضي كما يتمثل في وحدة اللغة المشتركة والتقاليد والتجارب التاريخية . والثاني أثر القرب الثقافي : وقد تجلّى طابع المفاهيم القومية المميز في العلاقة بين العنصرين الزمني والروحي ، وفي معالجة المسائل المرتبطة بالمصلحة القومية ، والعرق ، والشخصية القومية ، والدور التاريخي للأمة .

ووجد نسبية أنه من الضروري أن يولى قضية السوابق السياسية أهمية بالغة ، مع محاولة للتحقق من تأثيرها النسبي في وعي الحاضر ، نظرا لافتقار تراث العرب الثقافي الى نظرية سياسية ، وتقطع حياتهم وتقاليدهم السياسية ، والتشتت المتفرع في أنظمتهم السياسية الراهنة . ويرى نسبية أن أية دراسة للقومية العربية لا بد أن تحلل النظريات السياسية والتطورات المستورية في إطار من البيئة التاريخية والاجتماعية التي انبثقت عنها تلك النظريات وكانت سجلا لها .

وتحتل مشكلة تغيير الأوضاع الاجتماعية المنزلة الأولى في أي بحث يتناول الأفكار العربية المعاصرة . وقد تراوحت المواقف العربية من هذه المشكلة بين التمسك للماضي الذي ينفر من كل تغيير في جميع أشكاله ، والموقف الانتقائي الذي يرسم خطا فاصلا بين المدنية والثقافة ، بين المادى واللامادى من مظاهر التغيير ، والموقف الشامل وهو الذي يرى أن ثمة رابطة مباشرة بين روح حضارة ما ومصادرها الخارجية . ويدعو الى اصطناع الطابع الحضارى الغربى بجميع مظاهره .

ويتوغل نسبية في الأصول التاريخية للقومية العربية فيوضح أن عرب الجاهلية كانوا يؤلفون مجتمعا واحدا ، بالمعنى الصحيح للوحدة الاجتماعية وذلك مهما قيدنا تعريف مصطلح « المجتمع الواحد » وضيقناه . فقد كانت لديهم طرز عديدة من الأنشطة الاجتماعية ، والمهرجانات ، والطقوس التي تجذب حولها العرب سواء على المستوى المادى أو الروحي أو المستويين معا ، فالأماكن المقدسة مثل الكعبة حيث كانت أصنام العرب الوثنيين تقام ، والمهرجانات الأدبية التي كانت يؤمها الزائر من كل ناحية كسوق عكاظ الشهير ، والأشهر الحرم التي كان يحرم أثناءها القتال في جميع أرجاء البلاد ، كلها أنماط من النشاط الاجتماعى الذي أعان على إيجاد عاطفة قومية مشتركة .

ولا تقل أهمية ، عن هذه الأنماط من النشاط ، تلك المعايير والقيم الاخلاقية والخصائص الثقافية التي كانت تشكل الشخصية القومية ، حسب الاصطلاح الحديث ، فهناك بناء ضخم من الأساطير والمردود والنماذج البشرية المثالية - كان لها الأدب الجاهلى سجلا وأداة بث - يتجسد به ما كان عزيزا على قلوب العرب الوثنيين من قيم ومعتقدات قومية وذاتية ، وبه كانوا ينظمون فكرهم وسلوكهم وحياتهم .

ولا يفتقر الباحث الى الأمثلة والمشاهد التي أظهر بها العرب وعيا دبقا لتمييزهم العرقى أو جنسيتهم العربية ، فغزو الأحباش لككة بخرسين

سنة قبل الاسلام ، اثار المشاعر الوطنية فى جميع أرجاء شبه الجزيرة . ومعركة « ذى قار » عام ٦١٠ للميلاد التى أوقع عرب الحيرة هزيمة نكراء بالفرس ، شملت العراق للجزيرة . ومواقف القبائل العربية من الدولتين الكبيرين المتناخمتين : دولة القياصرة ، ودولة الأكاسرة - كما كانوا يسمونها - على ما أفصححت عنها أساطير تلك القبائل وآدابها ، تشير كلها الى وطنية تستعمل على الانقسامات القبلية . ولكن نسبة يرى أن هذه البدايات الوطنية لم تكن من الوفرة والقوة أو من الرسوخ بمنزلة تستحق معها أن نطلق عليها صفة « القومية » .

ثم يبرز عصر الاسلام فى تراث العرب الثقافى بصفته الذروة التى لم يرق اليها غيره من عصور التاريخ العربى ، وخاصة ان عصر العرب الوثنيين - باستثناء نتائجهم الأدبى - كان عقيما مجديا . والفكر القومى العربى يرى فى تراث الاسلام بجملته ، مبتغا حضاريا وقوميا له . فى حدود ما عبر عنه بالعربية ، وما نشأ منه فى وسط عربى ، فلا يفرق بين الفيلسوف الكندى ذى الدم العربى الخالص ، والفارابى ذى الأرومة التركية ، وابن سينا الفارسى الأصل ، فالجميع أسهموا فى ثقافة مشتركة. تؤلف وحدة لا تتجزأ ، لا من الوجهة اللغوية وحسب ، بل بالروح التى تتضمنها أيضا . واللغة ليست شيئا اذا لم تكن تجسيدا للعقل وروحا للثقافة اللذين تعبر عنهما .

ويرى نسبة أن القومية العربية الحديثة تحتاج الى التراث العربى الاسلامى كى تكتشف جوهرها الخاص ، ومنابع قوتها ، بصرف النظر عن تلك الحاجة النفسية الى احترام الذات والشعور بانتفاع الناس منها ، وقدرتها على نفهم . وعلى الرغم من أن تراثها الزمنى أصبح متخلفا ازاء التقدم الهائل الذى أحرزته أخيرا جميع فروع المعرفة ، فإن ثمة اعتقادا لا يزال راسخا ، فى أن الحضارة العربية لم تستنفذ نفسها كقوة روحية ، وتنطوى كلمة « روحية » فى هذا المقام على أوسع مضامينها ، ولا تتحدد بأطار خاص من الشعائر والمعتقدات .

ثم يستعرض نسبة أطوار القومية العربية فى العصر الحديث . معتبرا عام ١٧٩٨ - وهو الذى غزا فيه نابليون مصر - نقطة انطلاق العصر الجديد وعلامته البارزة . وما كانت الحقبة التى سيطر فيها نابليون هى بذاتها السبب فى إيقاف الوعى القومى من سباته الطويل العميق فى البلاد العربية ، لكنها خلقت الجو الملائم لاقتباس الحضارة الغربية مباشرة . وكانت نتيجة هذا الجو ، أن أذكت شعلة اليقظة العربية عامة ، ذلك أن الوعى القومى لا يستطيع أن ينعشب ويثمر ، فى شكله الحديث ، وسط

مجتمع راكد لا يتطور • كما كان انتشار الطباعة التى اضطلعت ببعث
الادب العربى والثقافة العربية ، سببا فى انتشار الوعي القومى • كذلك
انتشرت الفكرة الأوروبية فى القومية ، على مدى واسع فى العالم العربى •
فانضاف الى كره العرب للحكم التركى ، واعتزازهم بتراث الماضى ، شعور
جديد من السخط على تعديلات الغرب • لذلك كان التصادم مع الغرب ،
الباعث الاساسى لنهضة العالم العربى ويقظة وعيه القومى بطريقة او
بأخرى •

وموجز القول أن حازم زكى نسببة يوضح أن واجب الأمة كالفرد ،
أن تبدأ بمعرفة نفسها • ونحن الآن فى أشد الحاجة الى رؤية قومية
واضحة متبلورة ، لأن الأمة لا ترى نفسها بوضوح فى مراحل الانتقال
والتحول ، اذ يعكر الاضطراب والضباب رؤياها ، وتتشابه عليها الأشياء
وتكون عندئذ فى حاجة ماسة الى مفكرين يستطيعون ، بما أوتوا من نظر
ثاقب فى روح الماضى ، وفهم لمشاكل الحاضر ، وادراك صحيح للمستقبل ،
أن يضعوا مجموعة متناسقة متفاعلة منسجمة من الأفكار والأهداف ، ويمدوا
الأمة بالقيادة الحكيمة فى القيام بمهمة البناء الجديد • وبهذا المعنى يحتاج
العرب الى فلسفة قومية تجمع بين الشمول والمرونة ، وتضى لهم الطريق
نحو آفاق العصر •

ولقد كانت مجهودات حازم زكى نسببة الفكرية فى هذا المجال من
الأضواء الموضوعية التى أثارته بعض معالم المسار الطويل الذى شقته
القومية العربية فى عصر ما قبل الاسلام وما بعده ثم فى العصر الحديث •
وهذه المجهودات تشكل مع انجازات رواد الفكر القومى العربى الآخرين
القاعدة الراسخة التى يمكن أن تنهض عليها الفلسفة القومية العربية
المعاصرة •

٨١ - عزة النص (العراق)

عزة النص من المفكرين القوميين العرب الذين قدموا دراسات تحليلية لمفهوم القومية العربية من المنظور السياسي والاقتصادي والجغرافي . فهو يؤمن أن التكامل الاقتصادي بين مختلف أقطار الوطن العربي ضرورة ملحة لا يمكن التفاوض عنها . فمن المستحيل حدوث أى انطلاق حضارى بدون قاعدة اقتصادية فى عالم لا تتحكم فيه سوى الموازين الاقتصادية . وهذا الاتجاه يتضح تماما فى كتابيه « أحوال السكان فى العالم العربى » ١٩٥٥ . و « الوطن العربى : الاتجاه السياسى والملاحم الاقتصادية » ١٩٥٩ .

يوضح عزة النص انعدام وجود تشابه طبيعى كلى بين جميع أجزاء الوطن العربى الكبير ، على الرغم من وجود امتداد طبيعى واضح تنعدم فيه الحدود الطبيعية المانعة بين كل أجزاء الوطن . لكن هذا الامتداد لا يمنع الاختلافات الطبيعية بحال من الأحوال ، ويحكم أنه امتداد مترامى الأطراف فمن الطبيعى أن يشتمل على أجواء وتضاريس مختلفة ومتعددة ، ففيه الوادى الخصب ، والصحراء الجافة ، والسهل ، والجبل ، والساحل الرطب ، والأجواء المعتدلة ، والمناطق القاسية ذات الطبيعة القارية الشديدة الحرارة صيفا ، الشديدة البرودة شتاء .

هذا التباين الحاد بين مختلف بقاع الوطن العربى الكبير ، لا يعنى انفصال هذه البقاع والأجزاء عن بعضها البعض ، بل على النقيض من ذلك تماما ، لأنه يدعو الى التكامل الذى يبرز معنى الوحدة ويقويها ، ذلك أنه يساعد على قيام الصناعات المختلفة ، ويسهم جديا فى الانتاج المتنوع الذى يسد حاجة الجناهير العربية من المحيط الى الخليج . ومعنى هذا أن للتنوع

الطبيعى يحقق فى نهاية الامر « الوحدة المتكاملة » القائمة على الأخذ
والعطاء ، وتبادل المنافع الاقتصادية بحيث يعم الخير الجميع بدون استثناء
طالما أن الحواجز الاقتصادية المفتعلة قد أزيلت .

هكذا يقدم عزة النص مفهومهما علميا ناضجا لمفهوم الوحدة الجغرافية
للعالم العربى حين يقول :

« أن من طبيعة الامتداد أنه يجمع فى الوطن الواحد أقاليم وأجواء
مختلفة تساعد على تنوع الامكانيات الاقتصادية وتوفره بالمنتجات المختلفة .
وهو لذلك يخلق الحاجة الى التكامل والتكافؤ . فاليمن مثلا لا تؤهلها
الطبيعة لما تؤهل به اقليم مصر ، ولا تشبه الجزائر هضبة نجد ، ولكن
اجتماعها معا يؤلف كتلة اقتصادية مترابطة » .

ان التمسك الجغرافى الذى يؤدى بطبيعة الحال الى تنوع الموارد
والاحتياجات يحتم قيام عملية التبادل التجارى على أسس علمية منظمة
بعيدا عن الارتجال والعشوائية والعلاقات الاقتصادية فى المنطقة العربية
ليست أمرا مستحدثا وخاصة أنها كانت مهدا لحضارات متقدمة عرفت
وسائل الاتصال الحضارى وخاصة الاتصال الاقتصادى ، فمثلا تمكن قدماء
المصريين من الاتصال التجارى بالشام والنوبة وبقطار أبعد من ذلك منذ
أكثر من ستة آلاف عام . ويمكن أن ينطبق هذا على العلاقات المتنوعة بين
الحضارات الفرعونية والسومرية والبابلية والآشورية والفينيقية والمعينية
والسبائية ... الخ . فقد قامت فيها حكومات منظمة عرفت جدوى العلاقات
الاقتصادية وغير الاقتصادية فيما بينها .

كما أن الموقع الجغرافى الاستراتيجى الذى يتمتع به العالم العربى
بين ثلاث قارات يحتم اتصال العرب بحركة التجارة العالمية التى تمر
بمنطقتهم أو تدور حولها . فإذا كان الاتصال الاقتصادى والتجارى بالعالم
الخارجى يبدو حتمية لا مفر منها ، فكيف يكون الوضع بالنسبة للعلاقات
الاقتصادية التجارية الداخلية بين أجزاء الوطن العربى المختلفة ؟ لا شك
أن هذا أمر بدهى لا يحتاج الى تأييد أو اثبات ، وخاصة أن الجماهير
العربية أصبحت أكثر وعيا منها فى الماضى ، وأدركت العلاقات العضوية
بين الضرورة الاقتصادية والوحدة السياسية . لكن العقبة الأساسية فى
سبيل هذا التكهن فى الغد الذى يلعبه أعداء المعروبة فى إثارة الشكوك
حول أهداف هذه الوحدة ، وإحاطتها بشبهة الاستغلال الاقتصادى لخيرات
الأقربين ، أو الطمع فى السيطرة على اقتصاديات وطنهم المحل الزاهر .

لكن الحقائق الموضوعية والعلمية تؤكد أن التكامل الاقتصادي ضرورة
حتمية للوحدة السياسية المرغوبة ، بل أن التكامل الاقتصادي هو الخطوة
الأولى أو المدخل الحقيقي لأي نوع من التقارب السياسي الذي يمكن أن
يؤدي - مع مرور الزمن - إلى الوحدة السياسية الشاملة بما تنطوي عليه
من شحن كل الطاقات الاقتصادية للحصول على أكبر قدر ممكن من المزايا
الاقتصادية من العالم الخارجي الذي يسيل لعابه لثروات العرب . وشتان
بين أن يساوم قطر عربي بمفرده أية قوة سياسية أو اقتصادية خارجية ،
وبين أن يستخدم العرب سلاح المساومة الجماعية اعتماداً على تنوع ثرواتهم
الخام والبشرية ، وعلى وحدة الاستغلال الاقتصادي للموقع الجغرافي ،
هذا بالإضافة إلى أن في إمكان التكامل الاقتصادي العربي أن يحد من
الامتيازات الاقتصادية التي تتمتع بها القوى السياسية العظمى في مناطق
متعددة من الوطن العربي .

والوضع الغريب الشاذ الذي يلحظه أي دارس لاقتصاديات العالم
العربي . أن المعاملات الاقتصادية للدول العربية مع العالم الخارجي
لا تناسب إطلاقاً مع المعاملات والعلاقات الموجودة بين الدول العربية
نفسها . فمن المؤسف أن نلاحظ العلاقات الاقتصادية شبه منعدمة - إن
لم تكن منعدمة تماماً - بين الدول العربية . في حين أن كثيراً من هذه
الدول يعتمد تماماً في اقتصادياته على القوى الموجودة خارج العالم العربي .
وهذا يجعل الاقتصاد العربي مبقاً لأنه يتبع نماذج اقتصادية متنوعة بل
ومتناقضة في أساليبها وأهدافها . ولا شك أن التمزق الاقتصادي يؤدي
بالضرورة إلى التمزق السياسي ، ومن ثم لن يكون هناك أمل في استغلال
الامكانات الاقتصادية التي لم تستغل حتى الآن سواء في مجال الزراعة
أو التعدين أو التصنيع ، كما أنه لن يتحقق قسط أكبر من الاستفادة
بالموارد المستغلة في الوقت الحاضر .

ويجب أن نضع في اعتبارنا أن أية دولة عربية بمفردها لا تملك من
الموارد والامكانات وتكامل عناصر الإنتاج ما يمكنها من أن تحقق رخاء
سكانها رخاء حقيقياً يملك عنصرى الاستمرار والتطور ، أو يجعل منها
قوة اقتصادية كبيرة بالمقياس العالمي . لذلك فإنه بدون تحقيق أقصى حد
ممكن من التنسيق في الإنتاج بين مختلف أجزاء الوطن العربي الكبير ،
فإن الأمة العربية ستظل أبعد ما يكون عن القوة الاقتصادية الحقيقية وذلك
على الرغم من ثرواتها المعدنية والزراعية الهائلة . فالقوة الاقتصادية
لا تتأتى من مجرد استخراج المواد الخام وتصديرها بحالتها لكي تحرك
المصانع والآلات في العالم الخارجي ، بل هي في حقيقتها عمالة مستمرة ،
وانتاج متطور ، واستفادة تامة بكل المنتجات المتفرعة من المادة الخام .

من هنا كانت ضرورة وضع استراتيجية اقتصادية على مستوى الوطن العربي ككل حتى تتكامل عناصر الانتاج ، ومن ثم يستفيد الوطن من جميع امكاناته الطبيعية والبشرية والاقتصادية من خلال حرية انتقال الايدي العاملة الى حيث تحتاجها الظروف الطبيعية ، وانتقال رؤوس الأموال الى حيث تناسب للظروف استغلالها . كما أن انتقال الخبرة العلمية أصبح ضرورة ملحة ، وخاصة أن معظم أجزاء الوطن العربي تتفق في نوعية المشكلات التي تواجهها . فمثلا تنتشر مشكلة الجفاف وندرة الماء في معظم جهاته لسيطرة الظروف الصحراوية على مساحات كبيرة منه ، وحتى في المناطق المطيرة يوجد التشابه في تعرضها لذبذبات المطر وما يسببه من كوارث اقتصادية مما يحتم ضرورة تعاون العلماء العرب في ضبط مياة الأنهار ، والبحث عن المياه الجوفية ، وابتكار وسائل جديدة لضاعفة كميات المياه المتاحة للرعى والزراعة .

ومن الدراسة التحليلية للموارد الاقتصادية بالوطن العربي ، لوحظ أنها غير موزعة توزيعا عادلا على دوله . فهناك أقطار تفيض منتوجاتها وسلعها عن احتياجاتها في حين أنها تفتقر الى المواد الخام ومصادر الطاقة ، وأقطار أخرى قد تتوافر فيها بعض المصنوعات ولا يكفيها انتاجها الزراعي أو الرعوي ، وعلى ذلك يمكن أن يكمل كل قطر به فائض في غلة أو سلعة معينة حاجة الأقطار الأخرى بدلا من شرائها من خارج الوطن العربي . وخاصة أن الوطن العربي يمتلك مقومات الانتاج الصناعي من خامات زراعية وحيوانية ومعدينية ، ومصادر طاقة متمثلة في البترول بصفة خاصة ، فاذا أضفنا الى هذا توافر رؤوس الأموال ، أمكن في ظل التخطيط الاقتصادي قيام تكامل صناعي يوظف هذه الأرصدة الخيالية المعطلة في المصارف الخارجية ، والتي لا يستفيد من وجودها سوى الدول التي تحافظ عليها في مصارفها .

إننا لم نتخلص بعد من أخطر آثار الاستعمار السياسي التقليدي القديم . فقد حرص هذا الاستعمار - في أيام احتلاله للوطن العربي - على توجيه اقتصاديات الدول العربية نحو التنافس بدلا من توجيهها نحو التكامل ، فصار الانتاج في خطوط أقرب الى التوازي منها الى الترابط ، وكان الوطن العربي جسم حي فصلت أعضاؤه وألصقت بأجسام حية أخرى ، وبدلا من أن تكون المبادلات بين أجزاء الوطن العربي راجحة ، أصبح العكس هو الصحيح بحيث لا تزيد صادرات وواردات أية دولة عربية مع أية شقيقة لها عن عبء في الملة من مجموع معاملاتها الاقتصادية والتجارية على أحسن الفروض .

ان الاستراتيجية التي قدمها عزة النص في كتابه « الموطن العربي » :
الاتجاه السياسي والملاحم الاقتصادية « عام ١٩٥٩ لم تطبق حتى الآن .
وهذه ظاهرة مؤسفة وخطيرة في الوقت نفسه لأنها تعنى أن العرب ما زالوا
عاجزين - لسبب أو لآخر - عن استيعاب روح العصر الذي لا يعترف
الا بالكيانات الاقتصادية الكبيرة ، أما الكيانات الصغيرة الممزقة والمتناثرة
فليست لها سوى أن تظل تابعة سائرة في فلك الكيانات العظمى ، ومن ثم
فهي لا تملك من نفسها شيئاً لأنها تندفع الى حيث تريد لها الكيانات
العظمى أن تندفع . وهذه صورة كئيبة ومكررة للاستعمار السياسي
القديم ، لكن خطورتها تبدو أشد لأنه من الصعب اصابة الاستعمار
الاقتصادي في مقتل ، الا اذا تسلم الانسان بالوعى والعلم والعمل الجاد
المثمر الذي يسعى الى المستقبل بخطى ثابتة واثقة . وكانت كتابات عزة
النص علامة مضيئة على هذا الطريق الطويل الشاق .

٨٢ - حسين نصار (مصر)

لا يمكن لأى دارس للشخصية العربية أن يتجاهل الدور الجوى والخطير الذى لعبه التراث العربى فى تشكيل ملامح هذه الشخصية .
 ومن هنا كان توافق كثير من الدارسين فى العالم العربى على تحليل هذا التراث فى مناطقه المختلفة . ويأتى الفكر المصرى - حسين نصار فى مقدمة الذين كرسوا حياتهم وجهودهم الأكاديمية لأثره . هذا المجال القومى الكبير .
 ففى دراسة بعنوان « التراث فى الفكر الحديث » . يوضح حسين نصار أن التراث هو فكر الأمة العربية فى ماضيها البعيد والقريب ، وبالرغم من هذا فإن هذا التراث واجه فى العصور الحديثة ولا يزال يواجه حربا شعواء من جماعة من أبناءه ، ترى أنه يمثل عصورا بائنة ، ويحمل قيما زائلة ، فقد عناصر الحياة بل هو جثة هامدة لا روح فيها ، تثقل خطانا ، وتعوق سيرنا وتحول أحيانا بيننا وبين التطور فى عالم سريع التغير والتبدل . فحتم علينا أن نطرحها عن اكتافنا حتى نتمكن من مواكبة التقدم الأوروبى .

وهؤلاء الذين بهرتهم الحضارة الغربية من أبناء العربية ، واقتدوا بالنوريين الأوربيين . فى مطالع تراثهم ظنوا أن التراث هو العقبة الرئيسية فى طريق الأمة العربية إلى النهضة . ونسوا أن الأوروبيين أنفسهم لم يغفلوا عن تراثهم سواء فى أوروبا الغربية أو أوروبا الشرقية ، ولم يشكوا أى تعارض بين اهتمامهم بتراثهم وتطورهم الحضارى . بل وأعظم من ذلك دلالة أن تتبنى الأمة تراث أجدادها أو من كانت تعدهم مستعمرين لها . اضطرت إلى ذلك الأسبان عندما وجدوا تراثهم هزيعا ، ووجدوا فى المآقت نفسة التراث العربى الأندلسى الذى يرب أى تراث عندهم . فاعترفوا به برتبة ، وفأخروا به بعد طول اضطهاد له .

ويضرب حسين نصار المثل بإسرائيل التي سلبت الفلسطينيين العرب تراثهم ونشرته على أنه تراثها ، وتشجع على دراسته وفق هذا الادعاء . هذا في حين يواجه تراثنا حرباً قريضة من إبناء لا يعرفون قيمته ، ولا يعرفون ماذا تفعل الأمم ، حتى التي يتشدقون بالاعتناء بها ، إزاء تراثها . وقد نصف هؤلاء الأبناء بالمضللين . لكن حسين نصار يعتقد أن جماعة أخرى من الأبناء لا تقل خطراً عن السابقين ، لأنهم يزودونهم بالوقود الذي يسعون به نيرانهم . انهم هؤلاء الذين يبرثون التراث بزمته من كل نقص ، ويرتفعون به إلى الكمال المطلق . وينسون أن العصور تعاقبت على الأمة العربية ، فخبا نورها بالباهر في بقع القرون ، وكاد ينطمس لولا ذبالات خافتة ، وينسون أن الذين نفخوا في جسد هذه الأمة الهامد ، وبعثوه من رقدته ، طالبوا أول ما طالبوا بطرح خرافات التخلف ، وأضاليل الانحطاط ، وشوائب الجهل ، والعودة إلى نهر الدين في عذوبته الأولى ، وصفائه الأصيل .

من هنا كان التراث العربي يواجه خطرين : خطر التحلل ، وخطر التزمت ، مما يفرض على العاملين في مجال التراث التسليح بالمنهج العلمي والوعي العميق بحيث لا يغفلون عن أنفسهم أو أنفس آبائهم ، عن عصرهم الراهن أو عصورهم الغابرة بما تمتلئ به من فكر وعواطف وقضايا متلاحقة ومتغايرة . ولذلك يتحتم على العرب المعاصرين ألا يكونوا عبيدا للتراث ، فإذا ما حكم القدماء على شيء بالخير كان خيراً لا محالة ، وإذا ما نعتوا شيئاً بالعظيمة كان عظيماً دون مرأ ، بل يجب أن يكونوا أبناء عصرهم ، وأن ينظروا إلى ما قاله القدماء على حدى من ثقافتنا التي تغيرت منابغها عن منابع ثقافتهم ، ومن تجاربنا التي حتم الزمن أن تخالف تجاربهم .

ويؤكد حسين نصار على أننا إذا اتفقنا مع القدماء في كثير من الأحكام ، فيجب ألا يتم هذا الاتفاق إلا بعد مراجعة وتمحيص وإعمال فكر . وقد نختلف فنرى في هذا الاختلاف واحدة من سنن الكون ، لأننا أبناء زمان غير زمانهم . وبناء على هذا المنهج العلمي يريد حسين نصار أن نستقصى جميع التراث لا ندع منه كبيراً أو صغيراً ، عظيماً أو حقيراً ، مدونا في عصر تقدم وعصر تخلف ، ويجب ألا ندخر وسعاً مهما تباعدت المواطن التي يستقر فيها الآن - مكتبات عامة كانت أو خاصة ، عربية أو غير عربية ، خفي هذه الخطوة مستوى كل شيء مكانة وأهمية .

ويتلو هذه الخطوة دراسة كل كتاب أو أثر جمعناه دراسة متأنية فاحصة دقيقة لا تهمل شيئاً ، لنعطيه قيمته الحققة ، ثم ندرس كتب كل فن أو علم أو نشاط مجتمعة دراسة شاملة متوازنة تتصف بما اقتصفت

به الدراسة السابقة. من المنهجية لنخرج بالتاريخ الحق لذلك العلم أو الفن أو التشايط الذى يكشف عن خطوط سيره ، وروافده ، ومناحيه كشفا دقيقا لا زيف فيه ولا نقص ولا ادعاء . وفي هذه الدراسة لا نستطيع أن نهمل شيئا مهما. بدا صغيرا ضئيل القيمة بحيث تخضع كل الجزئيات للتفسير والتصنيف والتقييم . وبذلك نكشف عن جهدنا الخاص ، وشخصيتنا المستقلة مما يقرب بين موضوع الدراسة البعيد ، والمؤلف المعاصر ، والقارئ الحديث . وهذه الخطوة لا تقتضى الشمول كما فى الخطوتين السابقتين وانما يلتقط كل دارس ما شاء مثلما فعل عباس محمود العقاد فى كتابيه عن أبى نواس وابن الرومى ، وإبراهيم عبد القادر المازنى عن بشار بن برد ، وشوقي ضيف عن عمر بن أبى ربيعة ، ومحمد النويهى عن أبى نواس .

هذا فى مجال الدراسة ، سواء للتاريخ أو للتفسير . وتبقى أمامنا مجالات أخرى مثل مجال وضع هذا التراث بين يدي القارئ العربى الحديث . ويصر حسين نصار على أن ما يسقط من الدراسة التاريخية والتفسيرية بعد اتفاق الدارسين على انحطاطه وفقدانه كل قيمة . وعدم صلاحيته للعصر الحديث ، يجب علينا أن ننفي أمثال هذه الكتب فى المتاحف التاريخية ، ومعاهد المخطوطات . أما ما يستحق التحليل العلمى الموضوعى ، فهو ما يمثل عصره حق التمثيل ويضم من القيم ما لا يزال حيا وموحيا . ويتحتم على المحقق المنهجى أن يعود بصورته الى ما كانت عليه يوم أصدره مؤلفه فى أمانة تامة ، وأن يزوده من تعليقاته وملاحقه وفهارسه بما يقرب بينه وبين القارئ الحديث ، ويفريه على العودة إليه ، والاطلاع على أمثاله من كتب التراث .

ويقسم حسين نصار قراء التراث الى فريقين : العلماء والخبراء ، والقراء الهواة . ويتحتم أن تقدم للفريق الأول التحقيق العلمى الكامل ، والمزود بجميع تعليقات التحقيق ومطالبه ، وللفريق الثانى من سلاسل من الطباعات العامة الرخيصة ذات الشكل الواحد ، والمتخفة من تعليقات التحقيق دون أن تتخفف من مقتضيات منهجيته كما فعلت مثلا السلاسل العالمية فى التراث الانجلىزى والاغريقى الذى عنت به سلسلتا بنجوين و بليكمان الانجليزيتان . ويوضح حسين نصار معالم منهج التقريب بين التراث العربى القديم والقارئ العربى الحديث فيقول :

هـ يستلزم هذا التقريب بين التراث والقارئ الحديث أن نعيد عرضه فى لغة قريبة من هذا القارئ ان كانت اللغة حائلا بينهما كما هى فى كثير من الشعر الجاهلى الذى يغمض بعضه حتى على المتخصصين . وأمل

لهذه الخطوة بما قام به الدكتور طه حسين حيال بعض المعلقات والقصائد الجاهلية التي خلصها من لغتها ونثرها بلفتة الجميلة القرية في كتاب « حديث الأربعاء » ، وحيال قصائد أبي العلاء التي أثقلها بالحل ولزوم ما لا يلزم فطرح عنها كل ذلك ، واتى بها نثرا رائعا في « صوت أبي العلاء » .

وقد نجد بين أيدينا من الكتب ما اضطربت مادته ، وامتلا بعراقيل الاستطراد وتفاوتت نقاسة أخباره . قلنا في أمثالها أن نهذه : أن نعيد ترتيبه ، ونحذف منه أشياء ، ونجمع بعضها الى بعض . مثال ذلك مشروع الألف كتاب الذي قدمته إدارة الثقافة المصرية الى المكتبة العربية ، وهذبت فيه مجموعة من الكتب القديمة ، أذكر منها كامل المبرد ، لأننى قمت بهذهيه . ولكننى أشرت في مثل هذا العمل أن ينبه المهذب القارئ الى ما قام به ، وأن يحاول أن يعطيه صورة الكتاب الأصيل وأن يدفعه الى الاتصال به » .

وفى دراسة أخرى بعنوان « حدى الشعوب وعلم المثقفين » يناقش حسين نصار الجذور الأولى لعروبة مصر فيذكر في أيام صباه فى إحدى مدن المنطقة الوسطى من وادى النيل كيف اعتاد أن يسمع الذين عاشوا بينهم من غير المتعلمين أو الذين حازوا نصيبا ضئيلا من العلم وهم يتحدثون عن أنفسهم بقولهم : « نحن أولاد العرب ٠٠٠ » . وعندما كانوا يفضيئون من أحدهم يقولون : « أصله فرعون » أو ما شابه ذلك من أقوال يطلقون القول على الشخص الواحد أو الجماعة الواحدة دون أن يشعروا بتعارض أو تناقض . فالمصريون عندهم — خاصة المسلمين — يتحدثون عن العرب وعن الفراعنة معا .

ويذكر حسين نصار ما قرأه فى القصص الشعبية التي كانت رائجة بين الجاهلية ، وتحكى تاريخهم البعيد . فقد حكوا الكثير عن تبع وغزواته فى المشرق والمغرب ، وفتوحه فى مصر ، وسجل عبيد بن شريه ذلك كله فى أخباره ، وأخذها عنه جماعة من المؤرخين ، الذين لم يفتنوا الى دلالة هذه القصص وكونها بقايا ذكريات قديمة اختلط فيها الحق بالباطل أو الواقع بالأمنيات . وإذا كان نصار يقرر أن ما سمعه فى مصر وقرأه فى بلاد العرب حدى شعبى لا قيمة له فى عالم الحقائق العلمية المجردة ، إلا أنه يذكر ما قاله المؤرخون والرحالة اليونانيون القدماء عن وجود جماعات عربية فى مصر . ولكن هذا الذكر نفسه يؤدى الى نتيجة أخرى هي أن هذه الجماعات العربية لم تكن قد اندمجت فى الشعب المصرى فبقيت متميزة عنه فلغت إليها الأنظار مثلها فى ذلك مثل الهكسوس وبنى اسرائيل .

وكذلك كان شأن الجماعات العربية التي التقى بها الجيش العربي في أثناء الفتح الاسلامي لمصر .

لكن من يستطیع التأكید علی أن هذه الجماعات العربية أو أجزاء منها لم تندمج فی الشعب المصری طالما أنها وجدت بینہ وعلی أرضہ ؟ فی رده علی هذا السؤال يستشهد حسین نصار بكتاب عبد العزيز صالح « حضارة مصر القديمة وآثارها » الذى يثبت تاريخيا اختلاط الهاميين بالساميين فى مصر . صحيح أن فريقا من علماء اللغات والآثار والتاريخ أيد غلبة العنصر السامى على الهامى ، فى حين غلب فريق آخر العنصر الهامى ، وسأوى بين العنصرين آخرون . لكنه لا يوجد من العلماء من ادعى أن الساميين لم يدخلوا مصر على الإطلاق .

ويتخذ حسین نصار من اللغة المصرية القديمة شاهدا عدلا على الاختلاط الذى خلف آثارا واضحة فى كل المجالات ، فيشير الى نوعين أصليين فى كل لغة ، ويصعب الحكم بأن إحدى اللغات اقترضتهما من لغة أخرى .

النوع الأول : ما اتصل بجسد الإنسان .

والنوع الثانى : الضائىر .

وعلى الرغم من ذلك وجدت فى اللغة المصرية كلمات عين ، صباع ، اذن = اذن ، كب = كف ، صبة = شفة ، نس = لسان ، طفن وتفن = طفل ، مع مراعاة ما يطرأ على بعض الحروف من تغيير يوجد مثله فى كثير من اللغات بل فى اللهجات العربية ويشبه ضمير المتكلم والمتكلمين والمخاطب والمخاطبة ، والغائب والغائبة والغائبين ، أمثاله فى اللغة العربية أو بعض اللغات السامية مثل حروف الحلق كالعين والخاء ، وحروف الأظباق كالصاد .

وإذا انتقلنا الى المجال الصرفى وجدنا تشابها واضحا بين اللغة المصرية واللغات السامية . فقد غلب على ألفاظها الأصل الثلاثى ، وميزت المئزث عن المذكر بالحاق تاء فى آخره ، ودلت على النسبة بإضافة ياء فى آخر المنسوب مثل مصرى ، وعلى اسمى المكان والآلة بإضافة ميم فى أول الكلمة مثل ملعب ومفتاح .

وأخيرا يوضح حسین نصار تشابه اللغتين فى بعض القواعد النحوية ، فالجملة الفعلية هى الأساس فيهما ، والصفة تؤخر عن الموصوف ، وواو

الجماعة تلحق بآخر الفعل ، وياه المتكلم تأتي في آخر المضاف اليه مثل كتابي . وتستخدم الميم للنفي ، و « أن » للتأكيد . كذلك تشابهت اللغتان في ظاهرة خطية واحدة ، فكانتا في مبدأ أمرهما تكتبان الحروف الصامتة وتهملان كتابة الحروف الصائتة ، فيكتب هارون على النحو التالي « هرون » . . .

كل ذلك يدل على امتزاج واضح بين اللغتين مما يكشف عن اختلاط شديد بين الشعبين . وبطبيعة الحال لم يحدث هذا في شبه الجزيرة العربية أو في الشام وإنما في مصر . واذن فالشعب المصري خليط من ساميين وغير ساميين يسمون بالحامين . وعندما ندرك أن شبه الجزيرة العربية - في الأرجح - مهد الساميين جميعا ونزحوا منها جماعة بعد أخرى الى الأقطار الخصبة حولها ، واننا نتحدث عن عصور موشلة في القدم ، ندرك بالضرورة أن المصريين خليط من الحامين والعرب ، وندرك نتيجة لذلك أن ما وجدناه عند شعوبنا من حدس هو الصواب . . .

هكذا أثبت حسين نصار عروبة مصر على المستوى الانثروبولوجي بعد أن ثبتت عروبتها على المستوى التاريخي والحضاري والثقافي والفكري . فإذا كان هذا هو حكم العلم والبحث الموضوعي المتجرد ، فإن أية محاولة لعزل مصر عن العروبة أو عزل العروبة عن مصر ، هي محاولة سيئة النية أو جاهلة على أحسن الفروض . وقد آن الأوان للأمة العربية أن تتخلص من كل العراقيل التي تموق مسيرتها وعلى رأسها سوء النية والجهل .

٨٣ - يوسف هيكل (فلسطين)

يوسف هيكل من المفكرين القوميين العرب الذين جمعوا بين الفكر النظرى والممارسة العملية على نطاق واسع . ففى المنطوق الفكرى النظرى أصدر كتابه « نحو الوحدة العربية » فى القاهرة عام ١٩٤٣ ، وعلى المستوى العملى - مثلاً - شغل منصب سفير المملكة الأردنية الهاشمية فى باريس . ولا شك أن المزج بين التفاصيل الفكرى والاحتكاك الحضارى قد منحه نظرة موضوعية شاملة سواء بالنسبة لمفهومه للقومية العربية أو بالنسبة لاستيعابه للحضارة المصرية . وكان هذا الاحتكاك الحضارى سبباً فى تأثره بفلسفة القومية فى أوروبا وخاصة هؤلاء الذين ربطوا بين اللغة والكيان القومى للأمة . فهو يضع اللغة فى مقدمة العناصر التى تشكل القومية . وسواء كان هيكل مطلقاً على كتابات الفيلسوفين الألمان هيردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) أو فيخته (١٧٦٢ - ١٨١٤) أو أنه لم يطلع عليهما ، فمن السهل تتبع وجه التشابه بين آرائهما وما جاء فى كتاب هيكل « نحو الوحدة العربية » :

كان هيردر يرى أن اللغة هى المبدع للحص التاريخى فى القومية الألمانية . فالتبعية فرقت الشعوب بعضها عن بعض ، ليس بواسطة الغابات والجبال والبحار والصحارى والأنهار . فحسب ، بل فرقتها أيضاً وبوجه أخص - بواسطة اللغة والميول والسجايا . أن اللغة القومية هى الوعاء الذى تتشكل فيه أفكار الشعب التى تحفظ فيه وتنتقل من خلاله عبر الأجيال . وسواء كان خلق اللغة قد تم دفعة واحدة ، أم أنها تكونت تدريجياً من خلال عمليات العقل الانتمائى ، فإن ما يهمنا الآن أنها تشكل عمليات التفكير وتوجيهها اتباعاً خاصاً . والأدب الذى يسود

بين الطبقات العليا من الأمة قد يعكس التأثيرات الخارجية والأجنبية ، لكن لغة الشعب تمثل في - كل الأحوال - روح الشعب . فلفة الآباء والأجداد مخزن لكل ما للشعب من ذخائر الفكر والتقاليد والتاريخ والفلسفة والدين . ان قلب الشعب وروحه ينبضان في لغته .

كانت آراء هيردر في الطليعة بالنسبة لسلسلة المفكرين الألمان الذين اعتبروا اللغة الأساس الذي تبنى عليه القومية ، ولم يقتصر تأثيره على ألمانيا فحسب بل امتد الى كثير من البلاد الأخرى كالبلاد السلافية حيث دفعت بالكثير من المفكرين على الاهتمام بالأبحاث اللغوية في ضوء الاتجاهات القومية والسياسية والاجتماعية . وجاء فيخته لكنى يؤكد أن اللغة التي يشترك فيها جميع الألمان ، تميزهم عن جميع الأمم الأخرى ، تمييزا جوهريا ، ومن ثم فإن ما ينطبق على الشعب الألماني ينطبق على أى شعب آخر له لغته القومية الخاصة به . ويرى فيخته أن أى مفكر عندما يتكلم أو يكتب بلغة معينة فإنه يضع في اعتباره كل القراء المتحدثين بهذه اللغة بصرف النظر عن الحدود الجغرافية . فاللغة هي جهاز الاجتماع عند الإنسان ، وهي مع الأمة أهران متلازمان ومتبادلان . وهي ترافق وتحدد وتحرك الفرد حتى أعماق أغوار تفكيره ومشيبته بحيث تجعل من الجماعة البشرية التي تتكلم بها ، كيانا قوميا متجانسا يديره عقل واحد ، ولذلك فإن الذين يتكلمون بلغة واحدة يكونون كلا موحدا مرتبطه الطليعة بروابط متينة وان كانت غير مبرئية . فالحدود الأساسية التي تستحق التسمية ، باسم « الطليعية » هي الحدود الداخلية التي ترسمها اللغات . فان الذين يتكلمون اللغة الواحدة ، يرتبط بعضهم ببعض . يحكم نواميس الطبيعة - بروابط عديدة فيكونون ككلا لا يقبل الانقسام .

ونالكه نفس الاتجاه في كتابات ماكس نوبودو وأرنولد فان جينتيب ورونيه جوهانية وغيرهم بحيث يضيق بنا المجال هنا لحصرهم ، لكن المهم أن يوسف هيكل كان خير ممثل لهذه الاتجاهات . ففي الفصل الأول من كتابه « نحو الوحدة العربية » يستشهد بمجموعة من الباحثين البارزين والمفسره والفقهاء وغيرهم من الكتاب ، كإبي حنيفة ، وابن المقفع ، وابن الرومي ، وأحمد شوقي ، من القدماء والمحدثين على السواء ، لدعم رأيه في أن نقاء الدم ليس لهزوا ضروريا لكن يكون المرء غريبا . وهؤلاء الأعلام الذين استشهد بهم كانوا جنيفاء ، غير عرب في أعراقهم ، ولكن آثارهم كانت ولا تزال تعتبر جزءا عضويا من التراث العربي . فالقراءة بين أبناء الأمة تكون نفسية ومعنوية ولغوية وثقافية أكثر مما تكون جسمانية وعرقية ومادية جغرافية . أما الاعتقاد في الأصل الواحد المشترك فينبع أساسا من وحدة اللغة والإسهام في تاريخ مشترك . وقد

أبرز يوسف هيكل المحتوى الاجتماعى لكلمة « عربى » فى قوله : « كل من كانت لغته القومية هى العربية ، وكان يفكر ويعبر بها عن أفكاره ، دونما نظر الى أصول أبويه العنصرية » .

من هنا كان تحذير هيكل من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية . فقد بين أن العالم الإسلامى أوسع من العربى ، وأكثر تنوعا ، وأقل انسجاما . فيما يتعلق بالموقع الجغرافى والمعادن واللغات والذكريات التاريخية . ولكنه فى الوقت الذى يرفض فيه الجامعة الإسلامية الشاملة ، باعتبارها غير واقعية ، يؤكد أن الوحدة العربية لا تعنى إضعاف الشعور الأخرى تجاه الأقطار الإسلامية غير العربية ، ويدعو الى تقوية العلاقات الثقافية والدينية معها . فالعقيدة الدينية ، وإن كانت لا تعد من العناصر التى تنهض عليها الوحدة القومية فى نظر هيكل ، فإنها لا تتعارض معها على الإطلاق ، بل يمكن أن تساندها وتدعمها بكل ما تحمله من طاقات وشحنات روحية متجددة . أما التعصب فكفيل بهم أى نوع من الموحدة سواء كانت وطنية أو قومية .

كما أكد يوسف هيكل قيمة عامل المصلحة المشتركة فى تكوين القومية العربية . فهو يرى أن الجماعة التى تعيش فى ظل وحدة لغوية وثقافية لابد أن تكون بين أفرادها مصالح مشتركة . وإذا كانت المصالح المشتركة تنمو بين الجماعات التى تفتقر الى مثل هذه الوحدة ، فمن باب أولى يتحتم وجودها بين أبناء اللغة الواحدة والثقافة الواحدة بحكم الرابطة الدائمة والتعامل المستمر . ولذلك فإن الشعوبية من ألد أعداء ازدهار المصالح المشتركة لأنها تفتعل الانقسامات ، وتصطنع الحواجز بحيث تصعب بل تستحيل عمليات التبادل المادى . بل إن هذه الانقسامات والحواجز يمكن أن تؤثر بالسلب على الوحدة اللغوية والثقافية ذاتها . وهنا تكمن الخطورة التى تهدد الكيان القومى ذاته . ذلك أن اللغة والثقافة تقومان أيضا على الأخذ والعطاء ، مثلما فى ذلك مثل التبادل المادى تماما . وإذا استمرت الانقسامات والحواجز على ما هى عليه ، فإن ذلك من شأنه أن يمنح الفرصة للأفكار الشعبوية واللهجات الإقليمية والنزعات المحلية . لكى تزدهر وتنتشر وتتحول الى قاعدة ، فى حين تصبح الاتجاهات القومية استثناء . ومن المعروف لقويا أن اللهجة إذا استمرت فى الانفصال والانزوال مدة طويلة ، فإنها يمكن أن تنفصل تماما عن اللغة الأم . وقد تتحول الى لغة قائمة بذاتها لا يفهمها إلا أبناء اقليمها المحدود .

لكن يوسف هيكل ليس متشائما الى حد كبير من النزعات الشعبوية فى الأمة العربية ، لأنه يرى أن المد القومى قادر على أن يجتاز كل هذه

الدوامات المؤقتة . فقد ثبت في التاريخ العربي المعاصر أنه بمجرد التخلص من الانقسامات المفتعلة والحوارج المصطنعة فإن المد القومي العربي يتدفق بلا حدود في كل اتجاه . ويضرب هيكل المثل بمصر عندما يوضح أنه بمعرفة أبناء مصر للعالم العربي ، خفت أصوات المنادين بالفرعونية بل أوشكت أن تنوت منذ أوائل العقد الخامس من هذا القرن ، واقتصرت الدعوة على مجرد الاعجاب بمصر الفرعونية ، واستغلتها الزعماء ليستثيروا همم الشعب المصري لحياة فاضلة أمام تجنى الاستعمار عليه ووصمه بالتخلف عن ركب الإنسانية . أي أن الاعجاب بمصر الفرعونية هو من قبيل الثغنى بأمجاد الماضي ، لكنه لا يؤثر على السلوك العملي للمصريين كعرب .

ويرجع هيكل أسباب الشعبية في العالم العربي الى تأثير بعض المفكرين العرب بالأفكار الوافدة من خارج حدود الأمة العربية ، أو الى انبهاؤهم بالثقافة التي تشرّبوا بها في أثناء تواجدهم في دول الحضارة المعاصرة ، مما أفقدهم القدر الكافي من الأصالة الفكرية والثقافية التي تحصنهم ضد التقليد الأعمى . فمثلا عندما تولى محمد علي الحكم في مصر في أوائل القرن التاسع عشر عام ١٨٠٥ برزت الدعوة الى القومية المصرية نتيجة لعودة المثقفين الذين تعلموا في الدول الأوروبية وخاصة في فرنسا . فقد أرسل محمد علي البعثات العلمية وبخاصة الى فرنسا ، وفي عهد اسماعيل تم التوسع في البعثات وفي الاستعانة بالأوروبيين مع قيام حركة الترجمة الواسعة ، ثم استمر إرسال البعثات والأفراد الى أوروبا على سبيل استكمال الدراسات العليا .

ونتيجة لذلك أحس هؤلاء أن مصر في حاجة الى التقرب الى الغرب للاستفادة من علومه والاقتباس من نهضته وتقدمه بل ذهب البعض الى أخذ كل ما في الغرب خيره وشره . ونظروا الى بلاد العالم العربي على أنها دون متأخرة ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وسياسيا ، ونادوا بعدم الارتباط بالدول الشرقية ، وهو الاصطلاح الذي كان يطلق في ذلك الوقت على الدول العربية . وادى ذلك بالمثقفين المصريين الى أن ينهلوا من المنهل الأوروبي ، وتجاهلوا المنهل العربي ، وكان ضمن ما نهلوه الخطوط العريضة للفكر القومي المحلى . فقد تأثروا بالنظرية الفرنسية في الفكر القومي « نظرية المشيئة والارادة » . ونادى لطفى السيد بالقومية المصرية على هذا النمط ، ومن أجل ذلك حارب الجامعة الاسلامية بالجامعة القومية المصرية .

واذا كان يوسف هيكل قد تأثر باتجاهات القومية الألمانية والفرنسية ، فانه لم يأخذها على المحمل القومي أو الاقليمى الضيق .

بعد كان ارتباطه باللغة العربية كعامل أساسي في قيام القومية العربية
سبباً في الانفتاح الشامل على الأمة العربية ، بحيث لم يضع التقسيمات
الاستعمارية والحواجز الإقليمية في اعتباره ، فهي كلها اعتبارات مؤقتة
ومرتنة بظروف التخلف التي يمر بها العالم العربي .

٨٤ - ابراهيم اليازجي (لبنان)

كان ابراهيم اليازجي من الرواد النظم الذين قادوا حركة اليقظة العربية الحديثة في النصف الثاني من القرن الماضي . فقد راعهم ما تفرح به كتب الأدب والتاريخ عن جهود الأجداد لخلق عظمة أممتهم ، فأخذوا على عاتقهم مهمة بثت الحياة في هذه الأمة على طريق نشر مفاهيمها ، وخدمة لغتها ، وتجديد أدبها ، والتخفيف من أعبائها ، ويقول غلبا الزحني البزاز في كتابه « هذه قوميتنا » ان هذا الفريق من النابهين من العرب الذين يدينون بالمسيحية من أهالي بلاد الشام ، شعروا أنهم بالانتساب الى هذه الأمة العظيمة لا يحقون فخرا ببلدنا لأنفسهم بحسب ما ليل يظنون ، وفي الوقت ذاته ، الاشباح القوية . في يطمح بأبناء قومهم من العرب المسلمين ، ولذلك صاروا يتسادون « بالعروبة الجامعة » على أساس ان العرب ، مسيحيين ومسلمين ، هم غير الفزلة وأنهم بلغتهم العربية التي احدثت رشايعها الزاهرة تتفق من جديد ، وتاريخهم العريق المنعم بالمفاخر الذي أخذ يبدو جليا من جديد ، وأذهبهم الرقيق الغنى بطلا يبعث بجدد ، وحميد يروان بان يكون لهم كيانهم القومي الخاص بهم ، المستقل عن الدولة العثمانية .

وهكذا بدأت جذوات الوعي القومي تتقد مع حركة أدباء بلاد الشام ومفكرها الذين أخذوا يشعرون على من حولهم ، ويكثرون فلة ، هي وان كانت قليلة عددا ، لكن أثرها الفكرى والاجتماعى والثقافى كان أعظم بكثير من قيمتها العددية ، والتي يقف ابراهيم اليازجي ، وأبوه نصيف اليازجي ، في طليعتها ، كانت حركة فكرية سلاحها القلم واللسان ، وسلاحها العقول والضمائر ، وهدفها الإصلاح القومى ، ولذلك اعتبرها معظم مؤرخى القومية المنبع الأول لليقظة القومية العربية الحديثة .

ولعل أخلد آثار هذه الدعوة هي قصيدة إبراهيم اليازجي التي كان
مطلعها :

تنبهوا واستيقظوا أيها العرب فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب
فيهم التعلل بالأمال تخلدكم وأنتم بين راحات القنا سلب
كم تظلمون ولستم تشكون وكم تستغضبون فلا يبدو لكم غضب
بالله يا قومنا هبوا لشانكم فكم تناديكم الأسفار والخطب
الستم من سطوا في الأرض واقتحموا شرقا وغربا وعزوا أينما ذهبوا
فمالك ، ويحكم أصبحتوا هملا ووجه عزكم بالهون منتقب

ولنا أن تتخيل أثر هذه القصيدة في مشاعر العرب في ذلك الوقت
الذي كانت فيه القصيدة السياسية جهازا إعلاميا قوميا متفلا سواء في
العلن أو السر . فظهر تنظيم إبراهيم اليازجي هذه القصيدة سنة ١٨٨٦
والعرب لا يزالون تحت النير العثماني الذي كان بالمرصاد لأية نقطة
عربية . لكن اليازجي لم يعبأ واستمر في قصيدته . يستنير هم العرب
بقوله :

لنمروا وانفضوا الأبرم وابتهروا بين دحركم لمصبة ضمنت بها الخقب
لا تبغثوا بالمتى نوذا لا لنسكم لا يصدق الفوز مالم يصدق الطلب

ثم يؤكد الرابطة القومية للعرب فيقول :

لها لقومي وما قومي سوى عرب ولئن أصبح فيهم ذلك النسب

ومن الطبيعي أن تغلب الحماسة العاطفية والصور الشعرية والبلاغة
الأسلوبية على تطور الفكر في مضمون القصيدة ، لكن يجب أن ندرك أن
روح العصر كانت تحتّم مثل هذا الأسلوب :

ليس فيكم دم يحتاجه أنف يوما فيندفع هذا الصاد اذ يشب
فاسمعوني صليل البيض بارقة في النقع اني الى رلائها طسرب
واسمعوني صدى البارود منطلقا يدوى به كل قاع حين يصطخب

ثم ينهي القصيدة مهددا الترك :

صبرا هيا أمة الترك التي ظلمت دهرنا فعما قليل ترفع الحجب
لنظلمن بجد السيف مارينا فلن يخيب لنا في جنبه أرب
ومن يعش ير والأيام مقبلة يلوح للمرء في أحداها العجب

والدليل على الخطورة السياسية والقومية لهذه القصيدة أنها لم تدون ولم تنشر كاملة بعد تأليفها خشية الارهاب العثماني . فقد كانت في جوهرها تحريض للعرب على الثورة . تفتت بأيجاد العرب ، وبفأخر أدبهم ، وبالمستقبل الذي يستطيعون أن يصنعوه لأنفسهم بأستقلالهم باضيمهم ، وأبرزت شروط التفرقة الطائفية ، ونددت بفساد الحكم الذي كان العرب فرسته ، وأهابت بالعرب أن يتخلصوا من اليكر التركي . وبصرف النظر عن قيمتها الفنية فإنها كانت بمثابة منشور سياسي سري يتبادله أعضاء الجمعية العلمية السورية ، التي أنشئت في تلك الفترة مع بعض الجمعيات السرية التي نادى بمنح سوريا الاستقلال متحدة مع جبل لبنان ، وتدعو للاعتراف باللغة العربية لغة رسمية للبلاد ، وتطالب برفع الرقابة والقيود التي تحد من حرية النشر والتعبير ، وتلح على تجنيد أبناء البلاد للدفاع عنها .

ويقول جورج أنطونيوس في كتابه « يقظة العرب » أن منشوراته هذه الجمعيات كانت واضحة في تطورها من التعميم الى التخصص ، ومن التنديد الخطابي البلاغي بفساد الحكم التركي ، الى صياغة برنامج محدد ذي أهداف وطنية تظهر فيه ظهورا واضحا ، ثمار الجهود التي بذلها نصيف اليازجي لرفع شأن اللغة العربية ، والتي بذلها بطرس البستاني في محاربة الجهل . وقد سار ابراهيم اليازجي على خط أبيه الفكري نصيف ، وانضم الى الجمعية العلمية السورية ، ومما يزيده في قيمة هذه المنشورات أن كل واحد منها ينتهى ببيت من أبيات قصيدة اليازجي التي سبق ذكرها ، والتي كانت تلقى بصوت خافت وسط أعضاء الجمعية في اجتماعاتهم السرية في بيت أحدهم . وكان كل عضو منهم يعرف أن الآخرين ينتمون الى نفس اتجاهه الفكرى .

وكما يوضح أنطونيوس فان القصيدة ذاعت ذيوعا واسعا . وكان الناس لا يأمنون على أنفسهم من أن يتهموا بالخيانة بسببها ، ولذلك لم يدونوها الا في ذاكرتهم . وبلغت موهبة العرب في حفظ الشعر في الذاكرة ، ومقدرتهم على التآمر الخفى ، مبلغا أتاح لهذه القصيدة أن تنتشر بالرواية الشفهية في المدينة كلها ، ثم في جميع أنحاء البلاد ، من غير أية

شادة تنبئ عن مصدرها ، وكان لها أثر بالغ في نفوس الطلاب ، فطبعت
عقولهم ، وهم في سن يسهل فيها التأثير ، بطابع العزة القومية :

في تلك الفترة المبكرة من تاريخ اليقظة العربية الحديثة ، اتخذ
دعاة القومية العربية من أبيات هذه القصيدة مؤامير صلواتهم ، ينشدونها
في كل ناد ، ويشيعونها في أطراف البلاد . ولم تكن هذه القصيدة هي
الوليدة التي كتبها اليازجي بل كانت له قصائد قومية عديدة أخرى منها
قصيدته السينية المشهورة التي كان مطلعها :

دع مجلس الفيسد الأوانسي ، وهوى لواحظها التواغيس
ثم يقول كلمات تعد الأولى من نوعها ، ليستمع إليها العرب بعد
قرون طويلة من الاحتلال العثماني :

أي النعيم لمن يبيت على بساط الذل جالس
ثم يقول محرضاً العرب على الثورة والقتال :

أولستم العرب الكرام ومن هم الشتم الماظم
فاستوقدوا لتقتبس لهم نارا تروج كل قايس

وقد أدرك اليازجي مفعول الشعر كأداة للتوصيل المكثري وخاصة
في تلك الفترة المبكرة من تاريخ النهضة الحديثة فاستخدمه معتبداً على
غرام العرب بالشعر وسرعة حفظهم أيام ، وبذلك تحولت قصائده إلى نوع
من الوثائق السياسية التي تشهد على عصرها من خلال فكر قومي واضح
مجدد يستخدم من الشعر جهازاً إعلامياً شديداً الانتشار في وقت لم يكن
يعرف سوى الصحيفة والكتاب في حدود دائرة مثقفي العصر ، أما الشعر
بحكم انتقاله الشفهي حتى بين دوائر الأميين فكان مثله مثل الإذاعة التي
تنشر أفكارها بين كل فئات الشعب .

٨٥ - جلال يحيى (مصر)

تتمثل انجازات جلال يحيى فى مجال الفكر القومى المعاصر فى دراساته الاكاديمية المتعددة عن قضايا القومية العربية من خلال تحليل أحداث ومواقف التاريخ الحديث والمعاصر . وعلى الرغم من منهجه التحليل العميق فانه يضع القارىء العادى فى اعتباره أيضا بحيث تصبح كتبه ذات فائدة علمية للعام والخاص على حد سواء . يتضح هذا الاتجاه فى كتبه : « السياسة الفرنسية فى الجزائر » ، و « التنافس الدولى فى بلاد الصومال » ، و « الثورة العربية » ١٩٥٩ ، و « أصول ثورة يوليو ١٩٥٢ » ١٩٦٤ ، و « العالم العربى الحديث - الفترة الواقعة بين الحربين » ١٩٦٥ ، و « مشكلة فلسطين والاتجاهات الدولية » ١٩٦٥ ، وغيرها من الدراسات التى عالجت تاريخ العرب القومى ، ونشأة القومية العربية وأطوارها ، وثورة العرب فى أثناء الحرب العالمية الأولى والتسويات الدولية التى جاءت بانتهاء هذه الحرب وتقسيم البلاد العربية الى منطقتى نفوذ بين الدول الغربية الاستعمارية ، وكفاح العرب ضد الاستعمار ، كل فى نطاق دولته ، وإن كان كل منهم قد أخذ يشهد أزر الآخر ويشجعه ، ثم معارك القومية العربية منذ انشاء جامعة الدول العربية ثم حرب فلسطين ومعركة قناة السويس والوحدة المصرية السورية ومشكلة فلسطين والاتجاهات الدولية .

ويرى جلال يحيى أن القومية العربية تعتبر من أهم القضايا فى عصرنا الحاضر نتيجة لدخولها فى معارك عنيفة الواحدة تلو الأخرى . ولكنها ليست فى حقيقة الأمر أكثر من تطور ونمو شعور العرب بروابط تجمع بينهم وتوحد بين صفوفهم وتعطيهم جميعا شخصية متميزة قائمة بذاتها تعتمد على أسس ثابتة وقوية . أى أن تاريخ القومية العربية هو تاريخ التطور الاجتماعى والسياسى والفكرى والاقتصادى للشعوب العربية .

بداها بعض قادة الجماعات أو رؤساء الحكومات والمفكرين ونجحوا في إيقاف ذلك الشعور عند شعوب البلاد العربية ووصلوا به الى تلك القوة التي اكتسبها بحيث أصبح حقيقة واقعة رغم أنف كل من يحاول تجاهلها أو التصدي لها لفرض في نفسه .

إن فكرة القومية العربية ليست جديدة أو مبتدعة ولكنها قديمة وترجع الى أول ظهور العرب في التاريخ . فقد شهدت المنطقة العربية ذهاب ملك كسرى وقيصر وتسارع شعوب الشرق الأدنى الى الانتماء اليها على مر التاريخ ، حتى أصبح سكان هذه المنطقة يتحدون ويرتبطون ببعضهم بلغة واحدة وحلت بين ثقافتهم وظهرت شخصيتهم بشكل واضح متميز عن غيره . ولم يحدث تناقض بين الحضارات القديمة التي شهدتها المنطقة وبين القومية التي استوعبتها كلها وتفاعلت معها ، وكانت لغتها هي جسر عبور الحضارة الإسلامية التي ازدهرت في العصور الوسطى . كذلك أقادت القومية العربية من التراث الأدبي والديني القديم وانصهر كل ذلك سوياً كي يخرج منه شعب عربي يعتز بعرويته . فإذا كان هذا الشعب اسلامياً في غالبيته ، لكن الأقلية المسيحية فيه لم تكن أقل اعتزازاً بعرويتها من المسلمين . وهكذا أصبحت القومية العربية صفة لكل من يتكلم اللغة العربية ويعتز بانتمائه اليها .

ويفرق جلال يحيى بين الحركة التي وجدت بين العرب وبين تلك التي حاول المسلمون أو الأتراك أو الألمان أن يوحدها بها أنفسهم ، إذ أن حركة الجامعة للإسلامية قامت على أساس الدين دون نظر الى أجناس ولغات من يعتنقون هذه الديانة ، أما حركة الجامعة الطورانية والجامعة الجرمانية فقد قامت على أساس الشعور بوحدة الجنس وما ينسبون اليه من نقاء الدم أو سيادة العنصر . ولهذا فإن حركة القومية العربية تعتبر أكثر تحجراً لعدم تفرقتها بين العرب تبعاً لمعتقداتهم ولعدم محاولتها فرض سيادتها على غيرها من الأجناس . كما كانت أثبتها قدماً لأن رابط اللغة يزيد من أهميتها على رابط الدين أو العنصر حتى بين سكان الدولة الواحدة . وهذا هو أهم أساس تستند إليه القومية العربية بجانب استنادها الى وحدة الوطن ووحدة المشاعر ووحدة المصالح الاقتصادية بل ووحدة المعركة التي تخوضها الشعوب العربية ضد الأعداء وأن اختلفت ألوانها ودواعيها .

وقد شهد العالم العربي أيام عز وازدهار كما كتب عليه التاريخ فترات من البؤس والشقاء ، شارك في ذلك كل سكان المنطقة من مسلمين ومسيحيين . نشر الحضارة والمدنية والعلوم في أنحاء العالم ، ثم رأى الغزاة في بلاده يفرضون عليها مشيئتهم ويستغلونها دون التفات الى مصالح

أهالى الاقليم وقاست شعوب المنطقة من الأهواء والمطامح وجشع الحكام
وتسلطهم واستبدادهم ، ناهيك عن الكوارث التى تسبب فيها المحتدون
الاجانب ، والتى أدت الى تفكك أوصال الأمة التى لم تنس عروبتها ،
لكن لم تفكر فى جمع شملها أو لم تقدر عليه .

تعرض العالم العربى لهجمات الصليبيين والمغول والتتار . ثم جاءت
الدولة العثمانية وصحبها تحول التجارة بين الشرق والغرب الى طريق
رأس الرجاء الصالح وفقد العرب ما كانوا يكسبون من مرور هذه التجارة
فى بلادهم فساد الفقر ، وانصرفت الدولة الى المجهودات العسكرية أكثر
من اهتمامها بالشئون الداخلية فخبأ نور العلم فساد الظلام وتناسى العرب
ماضيهم وحاضرهم باحثين عما يسد رمقهم . وتغيرت الحال واستمرت
أوروبا فى تقدمها فى الوقت الذى أخذ العرب فيه يتقهقرون .

لكن اليقظة الحديثة للقومية العربية جعلت العرب يدركون عمق
الهوة التى أصبحت تفصل بينهم وبين الغرب . وادى هذا بدوره الى
حركات متعددة فى الأقاليم العربية تحاول إعادة مجد العرب أو على الأقل
تحسين حالهم . لكن هذه الحركات اختلفت عن بعضها بعضا تبعا لتكوين
القائمين عليها من ناحية وطبقا للظروف المحلية ودرجة الحضارة فى كل
من الأقاليم التى نشأت فيها .

اعتمدت بعض هذه الحركات على أساس الدين ، فانتخبت لنفسها
خليفة الاسلام وأدعت أنها لا تحارب الا من أجله ، ولكن ذلك لا ينفى عنها
صفة عروبتها ما دامت قد انبثقت فى إحدى البلاد العربية وما دام المسلمون
هم الأغلبية العظمى لسكان المنطقة . ولذلك لا نستطيع أن ننفى صفة
العروبة عن كل من الحركات الوهابية والسنوسية والمهدية وغيرها رغم
عملها فى نطاق الاسلام إذ أن هذا النطاق يتطابق مع النطاق العربى
ولا يختلف عنه الا عندما يمس الأقليات غير المسلمة القاطنة فى الاقليم .
وعلى أية حال فإن هذه الحركات الدينية لم تنشأ الا فى أقاليم يقل فيها
سكنى المسيحيين ، واضطر بعضها الى اتخاذ الدين وسيلة لتعبئة الشعور
العام إذ أن المستوى الثقافى والحضارى فى اقليمها كان يتطلب ذلك ،
ولكن هذه الحركات الدينية لم يقتصر عملها على المحيط الدينى واضطرت
سريعا الى النزول الى الميدان السياسى ، مثل الحركة الوهابية التى حاولت
اقتطاع سوريا والعراق من الدولة العثمانية ، والحركة السنوسية التى
قادت معركة التحرير ضد الاستعمار الأوروبى فى ليبيا ، والحركة المهدية

التي استولت على الحكم في السودان وقت احتلال الانجليز لمصر ثم حاولت
تخليص مصر نفسها من الفاصب المحتل .

وبجانب هذه الحركات الدينية نجد حركات قام بها بعض الحكام
الأقوياء لتوحيد المنطقة العربية أو معظم أقاليمها داخل نطاق دولة واحدة ،
واعتند بعضهم على مجرد قواته العسكرية كما فعل محمد علي في مصر ،
واستعان الآخر - بالإضافة الى القوة العسكرية - بالشعور القومي
والسياسي كما فعل الشريف حسين في الحجاز ، واستند الثالث الى العامل
الديني كما فعل عبد العزيز آل سعود في البلاد العربية . حاول كل منهم
انشاء دولة عربية ، لكن وسائلهم اختلفت عن وسائل الحركات الوهابية
والسنوسية والمهدية التي لم تكن لها صفة الدولة في أثناء قيامها بتنفيذ
اهدافها .

وهناك أيضا تلك الحركات التحررية التي اعتنقها كثير من المفكرين.
العرب نتيجة لاحتكاكهم الثقافي مع الغرب سواء في المدارس الأجنبية أو
في المعاهد العليا في أوروبا . حاولوا تطبيقها عن طريق زيادة الوعي
القومي وجذب أكبر عدد من الأهالي الى اعتناق مبادئهم . وتراوح نشاطهم
بين السرية والعينية . وإذا كان بعضهم قد أنشأ جمعيات سرية ، إلا أن
معظمهم عقد المؤتمرات وتقدموا ببرامج مطالبهم الى الحكومة وفكروا في
استراتيجية قومية لتحديد مستقبل بلادهم ، وبذلوا ما في وسعهم لسد
كل الفرص والثغرات التي يمكن أن ينفذ منها الأعداء الى قلب البلاد .
لم يتسلح هؤلاء المثقفون بالحرايب والسيوف مثل الفدائيين الثوار
ولا بالبنادق والمدافع مثل الجنود النظاميين ولكنهم لم يقلوا عنهم في
جهادهم من أجل بلادهم وكانت لهم اليد الطولى في تدعيم القومية العربية
واشغال جذوتها بعد أن خيمت قرونا طويلة تحت نير الحكم العثماني .

كانت هناك أيضا تلك النخبة من الضباط الثوار الذين خدموا في
الجيش التركي وكانت غالبيتهم من العرب . فقد شعروا بشخصيتهم
العربية ومقومات بلادهم المتميزة عن بقية الناطق الدولة العثمانية ، وكانوا
أول من أشعل جذوة الشعور العربي القومي على مستوى السلك العسكري .
برغم الارهاب الذي مارسه السلطات العثمانية الفاشية .

عملت كل هذه الحركات من أجل القومية العربية بطريقة مباشرة
أو غير مباشرة . وشارك في ذلك كثيرون من الجنود المجهولين والشهداء
المنسيين الذين لم يتوصل التاريخ الى شرف معرفتهم وتسجيل أعمالهم .
فقد عاشوا حياة عسيرة كان عليهم أن يختاروا فيها بين ولائهم للشرف

العسكري أو لأبناء قومهم ، أو الاختيار بين خدمة السلطان خليفة المسلمين أو التعاون مع الانجليز ضلله . كانت كل اختياراتهم صعبة وحرجة ومصيرية ، لكنهم قرروا مصيرهم بأيديهم وجاهدوا فى سبيله حتى النهاية . كل هذا الكفاح من أجل بناء القومية العربية وتنميتها والوصول بها الى المرحلة التى بلغت القوميات الأخرى فى القرن الماضى وأقامت عليها حياتها المرفهة فى هذا القرن . قام هؤلاء الرواد بهذه المهمة القومية برغم اختلافهم فى التفكير والمنهج والمبدأ والتطبيق ، لكنهم كلهم عاشوا فى ظل العروبة ، وجمعت بينهم القومية العربية واستفادت من انجازاتهم بل ومن أخطائهم . وكان هذا دليلا عمليا على الحيوية الفكرية والانسانية التى تتميز بها هذه القومية .

٨٦ - السيد يسين (مصر)

السيد يسين من المفكرين العرب الذين قدموا انجازات مرموقة. في مجال دراسة المفهوم القومي للشخصية العربية . يتجلى هذا الاتجاه في دراسته التي نشرها بمجلة « الفكر المعاصر » عن « الطابع القومي للشخصية » في ابريل ١٩٦٩ ، ودراسته بمجلة « الكاتب » عن « الفكر العربي في مواجهة الهزيمة » في يوليو ١٩٧٢ ، وكتابه « الشخصية العربية بين المفهوم الاسرائيلي والمفهوم العربي » ١٩٧٣ ، ودراسته بجريدة « الأهرام » عن « الشخصية العربية بين الوحدة والتنوع » في ١٢ مايو ١٩٧٨ ، ودراسته « الشخصية العربية : النسق الرئيسى والأنساق الفرعية » ضمن كتاب « عروبة مصر : حزار السبعينيات » ١٩٧٨ ، ودراسته « مصر والعالم العربي : الأزمة الراهنة والجلول المطروحة » بجريدة « الأهرام » في ١٩ ابريل ١٩٨٠ . وهي دراسات تؤكد لنا أن السيد يسين أصبح من المتخصصين المتمعين القلائل في هذا المجال الحيوى الذى تشقت اليه حاجتنا في هذه المرحلة الحاسمة بالذات ، وخاصة أنه ما زال هناك بعض العرب المغرمين بالمساجلات الكلامية والمجادلات العقائدية حول الهوية العربية ، وكأننا الشعب الوحيد الذى كتب عليه البحث عن هويته برغم وضوحها وتبلورها ، فى حين انصرفت الشغوب الأخرى الى العمل القومي الجاد المثمر .

من هنا كانت أهمية دراسات السيد يسين فى المفهوم القومي للشخصية العربية لأنه لا يقتصر على المفهوم المحلي الذى يخضع للمنازعات والصراعات الاقليمية ، بل يمتد ليشمل المفهوم العربى للشخصية العربية من خلال المواجهة بين الغرب والغرب « وضوءة اسرائيل والغرب فى الصحافة الغربية » وضوءة الشخصية العربية فى الصحافة الأمريكية ،

ثم ينتقل الى المنظور الاسرائيلي للشخصية العربية من خلال تصور الصفوة السياسية الاسرائيلية للشخصية العربية ، وتصور العلماء الاسرائيليين لاتجاه العرب ازاء الحقيقة والواقع ، والأفكار القومية النطية عن العرب لدى الرأى العام الاسرائيلى . وبالطبع فان السيد يسين يقوم بنقد المفاهيم الغربية والاسرائيلية للشخصية العربية .

وعندما ينتقل الى المفهوم العربى للشخصية العربية فانه يلقي بنظرة عامة على الدراسات والبحوث التى أجريت على الشخصية القومية العربية باعتبارها من بين عوامل الهزيمة العربية ، كما يحلل مفهوم الشخصية الفهولية ونزوح العرب من الأرض المحتلة وعلاقته بالشخصية القومية العربية على ضوء البحوث الميدانية ، ثم ينتقل الى دراسة موقف الشخصية العربية بين الثبات والتغير ، وبين الوحدة والتنوع . وكانت هذه الدراسات ضربا من ضروب النقد الذاتى بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ سعيا وراء اليقين فى أننا لسنا متخلفين حضاريا ، وأنا نمتلك طاقات ومبدعة كاملة فى صميم تكويننا ولكنها تنتظر المفجر الذى يلهب شرارتها . ولم تكن حرب أكتوبر ١٩٧٣ فى الواقع سوى ومضة خاطفة أثبتت القدرة العربية عنكبوريا وسياسيا وحضاريا ، حين يتم الحشد وتحقق التعبئة على أرضية متينة من التنسيق العربى ولا نقول الوحدة العربية ، التى هى أمل الأمة .

وعلى سبيل تعريف الشخصية القومية تعريفا عاما ، يقول السيد يسين انها « السمات الحضارية والاجتماعية والنفسية التى تميز أمة بما عن غيرها من الأمم ، والتى تتسم بثبات نسبي » . لكن التساؤلات التى يوج بها الفكر العربى المعاصر امتدت لكى تغطي وتفرق ما كنا نعتبره بديهيات حول العروبة والقومية والوحدة ، مما جعلها تبدو فى حاجة الى مناقشة وإعادة مناقشة ، حتى لو اقتضى الأمر إعادة اكتشاف البديهيات من جديد . من هذه التساؤلات على سبيل المثال : هل هناك شخصية عربية واحدة تتسم بسمات تميز بينها وبين غيرها من الشخصيات القومية؟ أم أنه ليست هناك شخصية عربية واحدة ، باعتبار الفروق المتعددة بين الدول العربية من الوجهة السياسية والاجتماعية والحضارية ؟ أم أن هناك أشيرا شخصية عربية واحدة وهناك فى الوقت نفسه شخصيات فرعية كالشخصية العراقية والشخصية المصرية والشخصية التونسية ؟ وإذا كانت هناك شخصية عربية واحدة فما هى الأسس التى قامت عليها ؟ وما هى إمكانات بقاء هذه الأسس فى المستقبل المتطور ؟

وان دلت هذه التساؤلات على شىء فانها تدل على علم الموضوع الفكرى تحول قضائيا أساسية تمس الوجود العربى فى حاضره وفى

مستقبله . ولعل هذا هو السر في التخطيط الذي يمانى منه العالم العربى ،
اذ انه يبدو أحيانا وكأنه سفينة تحطمت دفنتها فى بحر هائج مائج .
وكمحاولة للخروج من هذه المتاعبة أو الدوامة يفرق السيد يسين بين
الشخصية العربية باعتبارها تجسيدا لمجموعة من المصادات والقيم
والإتجاهات وأساليب الحياة من ناحية ، وبين القومية العربية باعتبارها
عقيدة سياسية من ناحية أخرى ، وبين الوحدة العربية باعتبارها هدفا
سياسيا ، يسعى القوميون العرب لتحقيقه من ناحية ثالثة .

يركز السيد يسين على الشخصية العربية فيقول انها تثير مشكلات
متعددة لعل أهمها على الإطلاق : ما هو الأساس الذى يقوم عليه ؟ هناك
من يرى أن الشخصية القومية لا يمكن فهمها الا بتحليل البناء الاقتصادى
فى المجتمع بما يتضمنه ذلك من قوى وعلاقات إنتاج ، وهناك من يرد
أصول الشخصية القومية الى عوامل قومية كاللغة المشتركة والدين
السائدة .

وعندما يطبق السيد يسين هذا على الشخصية العربية يستشهد
بالمفكر الاقتصادى المصرى سمير أمين فى كتابه « الأمة العربية » الذى
يذهب فيه الى أن الوحدة العربية هى وليدة ملازمات تاريخية أفضت الى
الادماج التاريخى للأمة العربية ، فى ظل قيادة طبقة اجتماعية أخذت على
عاتقها تحقيق هذه الوحدة ، وكانت هذه الطبقة طبقة حضرية من التجار
- العساكر وبالتالى فإن الوحدة اللغوية والثقافية إنما هى نتيجة لوحدة
الطبقة المهيمنة اقتصاديا بواسطة نمط من الانتاج الجبائى ، وخاصة
التجارى . غير أن هذا النسق تصدع بحكم التوسع الغربى وتدهور التجارة
العربية فنتج عن ذلك فقدان للوحدة ، ولم تسترجع حتى الآن نتيجة
لتواطؤ الطبقات العربية الحاكمة مع السيطرة الإمبريالية . وقد وجد
التفسير الاقتصادى عند سمير أمين صدق عند مفكرين عرب آخرين من
من أمثال المؤرخ التونسى توفيق بشروش وغيره .

وعلى نقيض سمير أمين نرى المنهج الآخر ممثلا فى المؤرخ المغربى
عبد الله العروى الذى لا يولى العوامل الاقتصادية الأهمية القصوى ، وإنما
يركز فى المقام الأول على المقومات الاجتماعية والثقافية فى تكوين القومية .
وأبرز شاهد على ذلك دراسته عن « الأصول الثقافية فى تكوين القومية
المغربية » .

لكن السيد يسين يرى أن سمير أمين لم يكن يقصد الوحدة العربية
بالبحسب الصحيح للكلمة ، بقدر ما كان يقصد الشخصية الغربية التى هى

- في رأيه - انعكاس نبط انتاجي معين : لذلك فان تطبيق المنهج الاول يقدم أساسيا علميا لتفسير السمات المشتركة في العادات والتقاليد والقيم وأساليب الحياة في البلاد العربية المختلفة . غير أن التوصل الى نتائج علمية دقيقة يحتم اختبار هذا المنهج تاريخيا ، بتطبيقه على المشرق والمغرب ، وفي فترات تاريخية مختلفة للتحقق من صحة الفروض التي ينطلق منها .

ومن الواضح أن السيد يسين يميل الى منهج التفسير الاقتصادي لأنه يرفض بشكل قاطع كل الدعاوى العنصرية التي تتحدث عن عجز العقل العربي أو عقم الشخصية العربية حضاريا . فلا توجد سمات ثابتة لا تتغير للشعوب وليست هناك مواهب مقصورة على شعب دون الآخر . وإذا كان العرب يرون الآن بمرحلة تخلف لا شك فيها ، فليس يعني هذا أن قدرهم قد تحدد مرة واحدة وإلى الأبد . فالمسألة كلها رهينة التغييرات الهيكلية العميقة التي يمكن للانسان العربي ، في ظل قيادة عصرية متنورة أن يحدثها في البناء الاقتصادي ، سعيا وراء التنمية الشاملة التي تحقق اشباع الحاجات الانسانية ، في اطار من الديمقراطية والمشاركة والاعتماد على الذات . اذا حدث هذا فان الشخصية العربية لابد أن تتغير سماتها ، ستختفي السلبية والتواكلية والقدرية وستحل محلها المبادرة والشجاعة في مواجهة المجهول .

ليس يعني ذلك أن مجتمعنا العربي تسوده هذه السمات السلبية وتهيمن على كل جنباته . فنحن نشهد في كل بلد عربي قطاعات اقتصادية واجتماعية متقدمة تقتحم وتبادر ، وتشد المجتمع المتخلف الى الامام ، من خلال التصنيع والعلم والتكنولوجيا . قيم جديدة تستحدث وقيم بالية تبوت ، كل ذلك من خلال عملية مخاض شاقة وطويلة واليمة عملية يعطل من سيرتها أحيانا الأرتجال والعشوائية . وغلبة المصالح الطبقية الضيقة لدى بعض الفئات الحاكمة . غير أن النقد الاجتماعي الذي يمارسه الباحثون والمثقفون العرب ، ودعوات الترشيد والتصحيح تؤدي دورا تاريخيا لا شك فيه ، لدفع العجلة في الاتجاه الصحيح .

أن الشخصية العربية حقيقة وليست أسطورة . شخصية تعبر عن أمة عريقة واحدة ، وتقوم على دعامتين أساسيتين : نبط أساسي للانتاج نما وتطور في البلاد العربية كلها وفق مراحل متشابهة ، وبناء فوقها واحد أبرز عناصره : الخبرة التاريخية المشتركة واللغة العربية والتراث الثقافي المشترك . أما الشخصيات الاقليمية المختلفة في الوطن العربي فتتميز بحكم تميز التكوين الاقتصادي - الاجتماعي لكل منها . وبعبارة أخرى فان تفريق التاريخ الاجتماعي لكل شخصية اقليمية يفسد سمات فريدة

قد لا توجد في شخصيات اقليمية أخرى . فهناك سمات للشخصية المصرية مثلا ليس ضروريا تواجدها في الشخصية العراقية أو التونسية ولكن الشخصية العربية والشخصيات الإقليمية يحكم ارتباط الأولى بنمط الانتاج السائد وارتباط الثانية بالتكوين الاقتصادي - الاجتماعي . لكل منها ليست بناء مجردا مطلقا ، وإنما هي تتغير بتغير نمط الانتاج السائد ، أو بتغير المكونات الأساسية للتكوين الاقتصادي والاجتماعي المحدد . وبناء على ذلك ينبغي رفض أى تعميم عن الشخصية العربية ينظر الى حصر سماتها باعتبارها سمات ثابتة لا تتغير مع مرور الزمن .

من هنا كانت محاولات بعض المفكرين العرب في اقامة الأدلة على الخصوصية الفريدة لكل قطر عربي على حدة ، لا موضع ولا معنى لها ، ولا منطقي يحكمها ، الا اذا كانت ستارا باهتا لروح اقليمية ضيقة . لذلك يتساءل السيد يسين : ما العبقرية في أن يتصدى باحث لكى يثبت أن هناك فروقا واضحة بين العراقي والمصري أو بين التونسي والسوري مثلا ؟ ومن أنكر الفروق ؟! ولكن اثبات هذا فقط كحقيقة جزئية شيء وتجاهل جوانب التشابه البارزة شيء آخر .

ان أخطر الدعوات الفكرية ما صدر عن أفق ضيق ، عاجز عن الرؤية التاريخية الرحبة . ومثل هؤلاء الباحثين الذين يصيدون عن نرجسية اقليمية ، من ناحية ، أو ينطلقون من اطار تخصص جزئي محدود في العالم الاجتماعي ، لا يحسون بنبضات العصر ، ولا يواكبون سير التاريخ . ويكفي أن ينظروا الى الدول الأوروبية ، التي توجد بينها اختلافات شتى سياسية واجتماعية واقتصادية ، سمعت منذ أكثر من عشرين عاما لتحقيق الوحدة الأوروبية . ونجحت بعد مساع شتى في تحقيق الوحدة الاقتصادية . وماهي تسمى حثينة لتحقيق الوحدة السياسية . يتم هذا في الوقت الذي تتعالى فيه أصوات تنادي بأن ينكمش كل بلد عربي داخل حدوده ، باصطناع دعاوى شتى ، أغلبها لا أساس له وبعضها ينكر حقائق الجغرافيا والتاريخ معا .

ولايجد السيد يسين نفسه في حاجة الى تأكيد أن الأمة العربية - باعتبارها أمة واحدة - وليس باعتبارها دولا متفرقة ، مستهدفة من الاستعمارى العالمى ، ومن القوى العملاقة المهيمنة على عالم اليوم . وحين ينظر العالم الخارجى الى العرب فانه ينظر اليهم في مجموعهم ، بكل ما يملكون من طاقات اقتصادية وسياسية واجتماعية وبشرية . لذلك يتساءل السيد يسين : اليس غريبا أن ينظر الينا الغير باعتبارنا أمة واحدة وينظر البعض منا الى أنفسنا باعتبارنا بلادا شتى ؟ !

نحن نعيش في عصر الثورة العلمية والتكنولوجية ، حيث تلبو
المسافات شاسعة بين المتقدمين والمتخلفين . وليس أمامنا سوى سبيل
واحد : أن نغير هوة التخلف معا ، في إطار من وحدة الفكر ، وفي ظل
الجد الأدنى من التنسيق ولا نقول الوحدة . من هنا منطلق الهيئات
العربية العاملة في مجال التنمية ، والتي تضم الدول العربية المتعددة
للتنسيق فيما بينها . لدينا مجلس الوحدة الاقتصادية ، ومركز التنمية
الصناعية ، كما أن هناك محاولة لإنشاء مركز عربي لنقل التكنولوجيا .
كل هذه أمثلة يدلل بها السيد يسين على المؤسسات العربية القوية التي
تنطلق من وعي حقيقي بأهمية تعبئة وحشد جهود الأمة اقتصاديا
وإجتماعيا ، فهذا هو السبيل الوحيد للعبور الى المستقبل .

الفهرس

صفحة	الموضوع
٣	شيرة - عبد اللطيف
٩	الشميل - شبلى
١٥	الشهابى - مصطفى
٢١	صايغ - أنيس
٢٧	الصبيان - محمد سرور
٣٣	صبيح - حسن
٣٩	الصبياد - محمد محمود
٤٥	طربين - أحمد
٥١	الطماوى - سليمان محمد
٥٧	الطهطاوى - رفاعة رافع
٦٣	عازورى - نجيب
٦٩	عبد الحكيم - محمد صبحى
٧٥	عبد الدايم - عبد الله
٨١	عبد الكريم - أحمد عزت
٨٧	عبد الناصر - جمال
١٠٥	عبيد - مكرم
١١١	العربى - محمد عبد الله
١١٧	عز الدين - تجلاء
١٢٣	عز الدين - يوسف
١٢٩	عطا - محمد
١٣٥	عفلق - ميشيل
١٤٣	العقاد - صلاح
١٤٩	العلايل - عبد الله
١٥٥	علوبة - محمد على

١٦١	• • • • •	عمارة - محمد
١٦٧	• • • • •	العمرى - أحمد سويلم
١٧٣	• • • • •	عودة - بطرس عودة
١٧٩	• • • • •	غلاب - عبد الكريم
١٨٧	• • • • •	الفارسى - مصطفى
١٩٣	• • • • •	الفاسى - علال
١٩٩	• • • • •	القبانى - اسماعيل
٢٠٥	• • • • •	كامل - محمود
٢١١	• • • • •	الكواكىى - عبد الرحمن
٢١٩	• • • • •	مبارك - زكى
٢٢٣	• • • • •	المبارك - محمد
٢٢٩	• • • • •	محمود - زكى نجيب
٢٣٥	• • • • •	مدنى - أمين
٢٤٣	• • • • •	الملائكة - نازك
٢٤٩	• • • • •	مؤنس - حسين
٢٥٥	• • • • •	نسبية - حازم زكى
٢٦١	• • • • •	النص - عزة
٢٦٧	• • • • •	نصار - حسين
٢٧٣	• • • • •	هيكل - يوسف
٢٧٩	• • • • •	اليازجى - ابراهيم
٢٨٣	• • • • •	نجوى - جلال
٢٨٩	• • • • •	يسين - السيد

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٩/٢٢٣٥

ISBN - ٩٧٧ - ٠١ - ٢٠٧٢ - ٣

هذه الموسوعة تتناول بالشرح والتحليل إنجازات رواد القومية العربية ومفكرها الذين ركزوا في كتاباتهم ومؤلفاتهم على المفهوم العلمى والموضوعى لها ، وأثبتوا أن القومية العربية ليست ظاهرة استاتيكية ثابتة تستكين إليها ، ونستند إلى جدارها ، ونحتسب في ظلها في حين نتابع مجريات الأمور في عالمنا المعاصر البعيد تماما عن الثوابت ، والذي تحمل متغيراته في كل دقيقة تطورا جديدا يلهث الجميع وراء استكشاف أبعاده .

إن كتابات وإنجازات هذه المشاعل القومية التى يجب أن تنير حياتنا من الخليج العربى إلى المحيط الأطلسى بامتداد الوطن العربى ، تؤكد أن القومية العربية الحقيقية مفهوم ديناميكى يقوم على التأثير والتأثر ، الأخذ والعطاء ولذلك أصبح من الضرورى بالنسبة للأمة العربية أن تتصرف وتسلك بناء على استراتيجية حضارية تطبيقية نابعة من مسئوليتها تجاه قوميتها حتى لا تضل الطريق وسط هذه الغابات الكثيفة والأدغال المشعبة للعلاقات الدولية في عالم اليوم .

وإذا ركنت الأمة العربية إلى النظرة الاستاتيكية الشابتة تجاه قوميتها ، فإن قوميتها ستصبح مجرد نظرية أو أيديولوجية تنتمى إلى الماضى أكثر من انتمائها إلى عالم الواقع الراهن ، في حين أن المستقبل العربى هو الشغل الشاغل لكل العرب ، أو هكذا يجب أن يكون .

